

لله حسبي

تهذيب التهذيب من عالم عامل على ترتيب النور
وكيف لا وهو منسوج على اقوال بالقبول تحقيق

كتبه محمد الفقيه
عفي عنه

1



شرح تہذیب الکلام
للفاضل سلمان افندہ



۷۹۷
۷۷۹

۷۱۰

Süleymaniye U. Kütüphanesi	
Kismi	MUCA ZADE HUSEYİN PAŞA
Yeni	ayrı
Eski	3/0





بسم الله الرحمن الرحيم

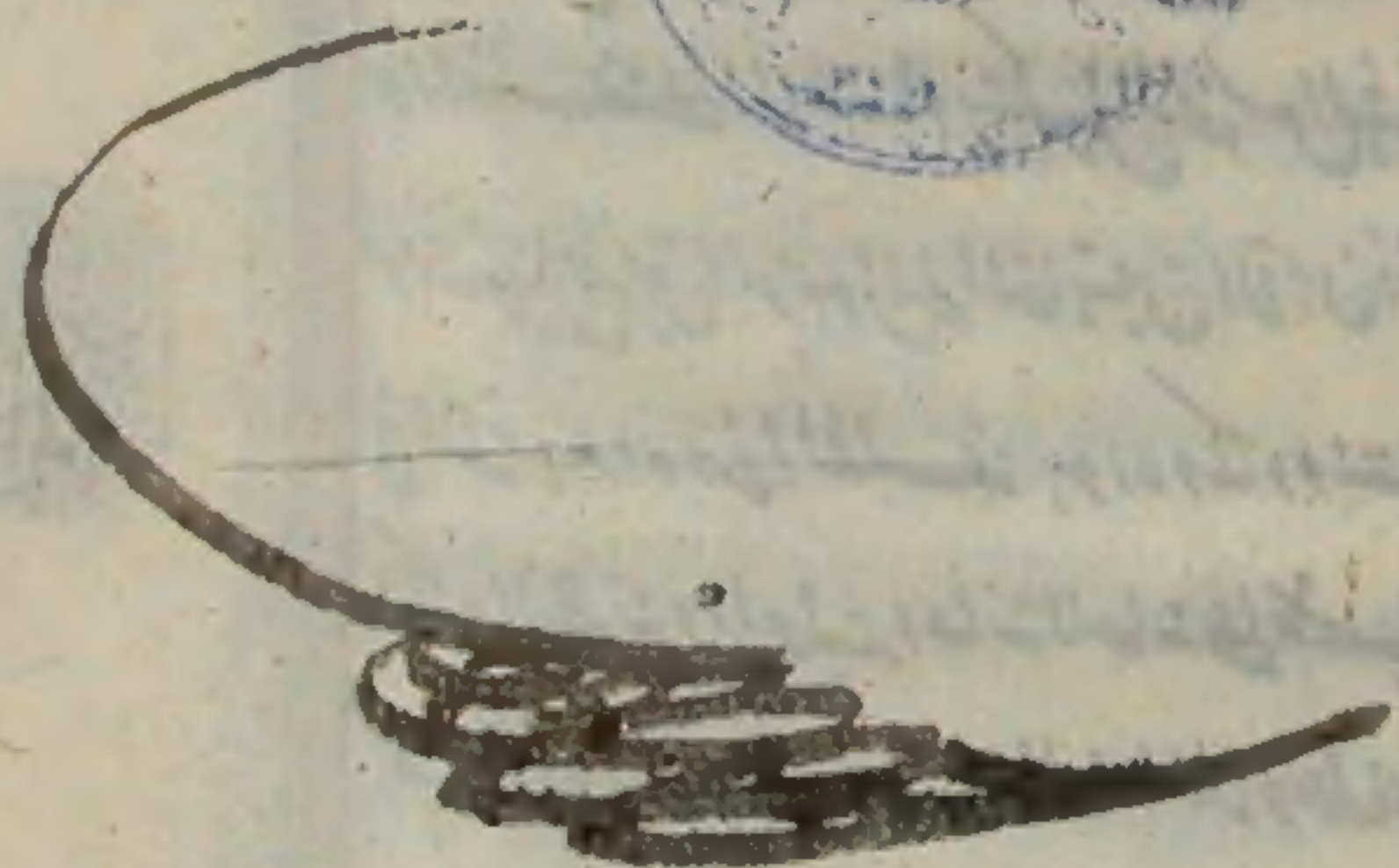
الحمد لله الذي تجرت العقول الافهام في كبرياء ذاته
وتوكلت الازمان والاوليام في بديا عظمه صفاته
دل على وجوب وجوده خلق الارض والسموات العلوية
بوحدايته نظام العالم من السماء الي الارض
السفلى تنزه ذاته ذاته عن مشابهة الاعراض والاشكال
وتقدس صفاته عن مناسبة عوارض الجواهر والاقوال
والصنوة والاشفاق على سيد انبيائه واكرم اصفيائه
محمد المبعوث للهداية الى سواء الطريق وعلى اله وصحبه
المرتبين بانوار الهداية ومسا على التوفيق **ويعلم**
ان انفع المطالب حالا ومالا وارفع المار بمتبعة
وكمالا وكل المناصب مرتبة وجلالا وافضل الرغائب
ابرة وجلالا هو المعارف الدينية والمعاليم اليقينيه
اذ يدور عليه الفوز بالسعادة العظمى والكرامة الكبرى
في الاخرة والاولى وعلم الكلام في معاني السلام من بينها علم
شأن اقوالهم برهانها واثباتها بنبيانا وادفعها بنبيانا
فانه ماخذها واساسها واليه يستند اقتضاها واقتضاها



بل هو كما وصف به رئيسها ورأسها وقد صنف فيه كتب
معبدة والفرز مطولة ومختصرة والقسم الثاني من
التنزيب الذي صنفه العالم الفاضل المحقق والبحر الكامل
المدقق سعد الملة والدين المتفازاني فاضل الله عليه
الغنان والبه حل الرحمة والرضوان يستعمل على طهر
اراء المتقدمين ومحصل افكار المتأخرين لم يأل جهدا
في تجريد القواعد عن الزوائد وتبسيط العقائد بتبسيط
فكره بجدد بسم الله تعالى من سوارده صبا **بسط**
من خائده نعا بها مع قلة البصيرة وقصور الباع الصائغ
ملتقط من شرح المقاصد جواهر النوائد ونفائس الزوائد
ولم ازد فيه شيئا اجنبيا الا ما كان بالزيادة هي اثم
جعلته تحفة لحضرة صاحب الاعظم والستور المعظم والى
الاباء والنعم ومن في المل الفضل والحكم ناصر السيرة القوية
سالك الطريقة المستقيمة الحاصل طوبى في علاه **الله**
الصادق نيتته في حيا سنة رسول الله وهو الذرع انعام
وفى الوزير الكبير **حين** لا زال ركن الدين **بسط**
ركينا ومن العلم بعواطف شفاقة ميثا والى اسد ابطال
ايديهم ايام دولته ويمتد بما خوله دهر اطول ولا يوفق **بسط**
الا بقتين ذكر اجميلا واجوا جزيلا انه على ذلك قد ير وبالاجابة

x

اعتناء



قوله هذا قسم الكلام من التمهيد انما اعلم ان الانسان قوة
 نظرية كما لها معرفة الطبايق كما هي ومما يتبعها كما لها القيام بالامر
 على ما ينبغي تحصيل السعادة الدارين وقد تطابقت الملة
 والفلسفة على الاعتناء بتكميل النفس البشرية في القوتين
 وتسهيل طريق الوصول الى الغايتين الا ان نظر العقل يتبع
 في الملة هداية وفي الفلسفة هواه وكما دونت حكماء الفلاسفة
 الحكمة النظرية والعملية اعانة للعامة على تحصيل الكمالات
 المتولفة بالقوتين دونت عظماؤه الملة وعلماء الالة علم الكلام
 وعلم الشريعة والاحكام فوقع الكلام للملة بازاء الحكمة النظرية
 للفلسفة وهي عند من ينقسم الى العلم المتعلق بامور دينية
 عن المادة في الوجود والتصور جميعا وهو العلم الالهي او
 في التصور فقط وهو الرياضي او لا يستغنى اصلا وهو الطبيعي
 وكل منها اقسام وفروع كثيرة الا ان المقدم في الاعتبار
 بهتادة العقل والنقل هو معرفة المبدأ والمعاد والمشار اليها
 بالايمان بالله واليوم الآخر وطريق الوصول اليها هو النظر

في الممكنات من الجواهر والاعراض على ما يرتد اليه مواع
 من كتاب الله تعالى فاقصر المليون على ما يتعلق بمعرفة الصانع
 تعالى وصفاته وافعاله وما يتفرع على ذلك من النبوة والمعاد
 وسائر ما لا سبيل اليه للعقل باستقلاله وما يترتب عليه
 اثبات ذلك من الاحوال المختصة بالجواهر والاعراض والاشياء
 لاكثر الموجودات فجاءت ابواب الكلام فتمت من الامور
 العامة والاعراض والجواهر والالهييات والسمعية
 وقد جرت العادة بتصديدها بمباحث تجري مجرى السوابق
 لها نسبي بالمقدمات فرتب المصنف هذا القسم من الكتاب
 على ستة ابواب ووجه الضبط ان المذكور فيه ان كان من
 مقاصد الكلام فاما سمعية فهو الباب السادس
 او عقليات يختص بالواجب وهو الحاصل وبالممكن الجواهر
 وهو الرابع او العرض وهو الثالث او لا يختص بواحد وهو الثاني
 وان لم يكن من مقاصد الفطن فهو الباب الاول ووجه
 الترتيب توقف اللاحق على السابق في بعض البيانات
 وقد يقصر الضبط والمناسبة ايراد شيء من مباحث الباب
 في اتم مسئلة الروية في الالهييات واعادة المعدوم في
 السمعية **قوله** باب الكلام هو العلم بالعقائد الدينية
 احوال الباب الاول في المقدمات فمنها تعريف علم الكلام فاعلم

ان حصول الكليات النفسانية في النفس قد يكون باعيا لها
 وهو ان تصاف بها وقد يكون بصوريا وهو تصور لها كالكرم
 يتصف بالكرم وان لم يتصوره وغير الكرم يتصوره وان لم
 يتصف به ولا خفاء في انه حقيقة كل علم في الكلام وغيره تصور
 وتصديقات كثيرة بطلب حصولها باعيا لها بطريق النظر
 والاستدلال فاجتهد في ما يفيد تصورا بصورة اجالية
 ما هو ماضيا للطلب النظر عن اخلالها هو منها او اشتغال
 بما ليس منها ذلك هو المعنى بتعريف العلم فكان من مقدّماته
 وانما كثر تركها في العلوم الشرعية والادبية لما شاع
 من تدوين العلوم بمثلها ودلائلها وتفسير ما يتعلق بها
 من الصور ان ثم خصيلها كذلك بطريق التعليم المعلم
 او التفهم من الكتاب اذا تقرر هذا فنقول الاحكام المنسوبة
 الى الشرع منها ما يتعلق بالعمل ويستحق فريضة وعملية ومنها
 ما يتعلق بالاعتقاد ويستحق اصلية واعتقادية وكانت الاول
 من العلماء ببركة صحيحة النبي عم وقرب العهد بزمانه وسماع
 الاخبار منه وشاهدة الانوار مع قلّة الوقائع والاختلافات
 وسهولة المراجعة الى الشكّات مستغني عن تدوين الاحكام
 وترتيبها ابوابا وفصولا وتكثير المسائل فروعها واصولا
 ان ظهر اختلاف الاساء والميل الى البعد والاهواء وكثرت

الفتاوى والواقعات ومست احاطة فيها الى زيادة
 نظر والتفات فاخذ ارباب النظر والاستدلال في استنباط
 الاحكام وبذلوا جهدهم في تحقيق عقائد الاسلام واقتلوا
 على عميد اصولها وقواعدها وتلخيص حججها وبراهينها و
 تدوين المسائل والتمها والشبه باجوبتها وسموا العلم بها
 فقها وخصوا الاعتقادات باسم الفقه الاكبر والاكثر
 فخصوا العليات باسم الفقه والاعتقاد بما يعلم التوحيد
 والصفات تسمية باشر اجزائه واشرفها ويعلم الكلام
 لان مباحثه مصدرية يقولهم الكلام في كذا وكذا اولان
 اشهر الاختلاف في كانت مسئلة كلام الله انه قديم او
 حادث ولانه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشكيات
 كالمنطق في الفلسفيات ولانه كشر فيه من الكلام مع الخلقين
 والرو عليهم ما لم يكن في غيره ولانه لقوة اولية صار كانه هو
 الكلام ووجه ماعده كما يقال للماقوى من الكلامين هذا هو
 الكلام واعتبروا في اولتها اليقين لانه لا عبرة بالظن في
 الاعتقادات بل في العليات فظهر انه العلم بالقواعد
 الشرعية الاعتقادية المكتسبة من اولتها اليقينية وهذا
 معتر العقائد الدينية اى المنسوبة الى دين محمد صلى الله عليه
 وعلى اله وسلم سواء توقف على الشرع ام لا وسواء كان من الدين

في الواقع كلام اهل الحق ام لا كلام المخالف وخرج العلم
 بغير الشرعيات وبالشرعيات الشرعية وعلم الله تعالى وعلم
 الرسول عليه السلام بالاغنياء ويات وكذا اعتقاد المقلد
 فيمن يسميه علما ووضو علم علما والصحابة بذلك فانه كلام وان
 لم يكن يستحق ذلك الزمان بهذا الاسم كما ان علمهم بالعلميات
 فقه وان لم يكن ثم هذا التدوين والترتيب وذلك اذا كان
 متعلقا بجمع العقائد بقدر الطاقة البشرية مكتسبة بالنظر
 في الاول البقية او كان ملكة تتعلق بها بان يكون عندهم
 من المأخذ والشرائط ما يكفيهم في استخراج العقائد على ما هو
 المراد بقول العلم بالعقائد عن الاول **قوله** وموضوع علم الله
 اتفقت كلمة القوم على ان تمايز العلوم في نفسها انما هو
 بحسب تمايز الموضوعات فتناسب تصدير العلم ببيان الموضوع
 افاوة لما يتميز به بحسب الذات بعد ما افاد التعريف التمييز
 المفهوم وايضا معرفة جهة الوحدة للكثرة المطلوبة احاطة
 بها اجمالا بحيث اذا قصد تحصيل تفصيل لم ينصرف الطلب
 عما هو منها الى ما ليس منها ولا شك ان جهة وحدة مسائل العلم
 اولها بالذات هو الموضوع اذ فيه اشتراكها وبها اتحادنا فنقول
 موضوع علم الكلام هو المعلوم من حيث يتعلق بالعقائد الدينية
 لما انه يبحث عن احوال الصانع من القدم والوحدة والارادة

والقدرة وغيرها واحوال الجسم والعرض من اقدوس في الافتقار
 والتركيب من الاجزاء وقبول الغناء ونحو ذلك مما هي عقيدة
 اسلامية او وسيلة اليها وكل هذا يبحث عن احوال المعلوم هو
 كالموجود بين الهلية والشمول لموضوعات سائر العلوم الاسلامية
 فيكون الكلام فوق الكل الا انه او شرعا الموجود ليصح على راي
 من لا يقول بالوجود الذهني ولا يفسر العلم بحصول الصورة في
 العقل ويرى مباحث المعلوم واطال في مسائل الكلام **قوله**
 والعلم كيدان ذهب كثير من المحققين الى ان العلم لا يحيد لانه
 يدبره الوجهين الاول انه معلوم يمنع اكتسابه اما المعلومية
 فيحكم الوجدان واما امتناع الاكتساب فلانه انما يتغير
 معلوما ضرورة امتناع اكتساب الشيء بنفسه او بغيره مجزولا
 والغير انما يعلم بالعلم فلو علم العلم بالغير لزم الدور فتعين طريق
 الضرورة وهو المطلب الثاني ان علم كل احد بوجوده يدبره الى
 حاصل من غير نظر وكسب وهذا علم خاص سبق بمطلق العلم
 لتركبه منه ومن الخصوصية والسابق على البديهي بل اوله
 بالبديهة فمطلق العلم هو بديهي وهو المطلب واجب عن
 الوجهين بان مبناها على عدم التفرقة بين تصور العلم وحصوله
 اما الاول فلان تصور العلم على تقدير اكتسابه يتوقف على تصور
 غيره وتصور الغير لا يتوقف على تصور له بل يترتب على حصوله

بناء على امتناع حصول المفيد بدون المطلق حتى لو لم نقل بوجود
الكلي في ضمن الجزئيات لم يتوقف على حصوله ايضا واما الثاني
فلان السبب في كل احد ليس هو تصور العلم بانه موجود بل حصول
العلم بذلك وهو لا يستدعي تصور العلم به فضلا عن بدهيته
كما ان كل احد يعلم ان له نفا ولا يعلم حقيقة وذهب الامام
الغزالي الى انه لا يجد طفا، معناه وعسر تحديده قال في المستصفى
ربما يوسع تحديده على الوجه الحقيقي بعبارة مخررة جامعة للجنس
والفصل فان ذلك متوفر في الاشياء بل اكثر المدرجات الطبيعية
فكيف في الادراكات وانما يتبين معناه بتقسيمه ومثاله اما
التقسيم فهو ان يميزه عما يلتبس به وهي الاعتقادات والاعتقادات
في تميزه عن الشك والظن بالجزم وعن الجهل بالمطابقة
فلم يبق الا الاعتقاد والمقلد ويميز عنه بان الاعتقاد قد يمتنع
تغير متعلقه كما اذا اعتقد كونه زيدا في دار ثم خرج زيدا والاعتقاد
بحاله بخلاف العلم فانه يتغير بتغير المعلوم ولا يبق عند انتفاء
المتعلق لانه كشف واغلال للعقدة والاعتقاد عقدة على
القلب ولهذا جزو ان تشكيك المنكح بخلاف العلم واما
المثال فهو ان ادراك البصرة شبيه بادراك البصرة فكما
انه لا معز للابصار الا انطباع صورة المبصر اي مثال المطابق
في القوة الباصرة كما انطباع الصورة في المرآة كذلك العقل

بمنزلة مرآة تنطبع فيها صور المعقولات اي حقائقها وما
هيانها على ما هي عليها والعلم عبارة عن اخذ العقل صور المعقولات
في نفسه انطباعها وحصولها فيه فالتقسيم المذكور يقطع العلم
عن مظان الاشياء وهذا المثال يفرمك حقيقة العلم
كلامه فظهر انه يريد عسر تحديده باطراف الحقيقة لا ما يفيد امتيازه
وتفريجه حقيقة واذ ذلك ليس بعيدا انه لا يريد بالمثال ضربا
من جزئيات كاعتقادات ان الواحد نصف الاثنين على ما فهمه
البعض **قوله** والتفسير ارجح لفظ العلم يقال في الاصطلاح
على معان منها ادراك العقل في نفسه بحصول صورة الشيء
في العقل وسبب في بحث الكيفيات تحقيقة ودفع ما اور
عليه ومنها اهداف التصديق فيفسر بالاعتقاد والجلد
الثابت المطابق فيخرج الظن والتقليد والجهل المركب
وسبب بيان ذلك ومنها ما يشمل تصور المطابق والتصديق
اليفسّر على ما هو الموافق للعرف واللغة فيفسر بصفة يتجلى بها
المذكور لمن قامت به اي يتكشف بها ما يذكر ويلتفت
اليه انكشافا تاما لمن قامت به تلك الصفة انسانا كان
او غيره وعدل عن الخلق الى المذكور ليعم الموجود والمعدوم
وقد نبههم ان المراد به المعلوم لان في ذكر العلم ذكر المعلوم
وعدل اليه نفاذ بغير الدور وباجللة فقد خرج الظن والجهل

اذا تجلى فيها وكذا اعتقاد المقلد لانه عقدة على القلب
 والتجلى الشرح والخلال للعقدة ومنها ادراك المركب
 او ادراك الكل فيسمى ادراك البسيط او ادراك الجزئي
 معرفة ثم ان البديهي لا يعرف تعريفا صديا او رسميا لا فائدة
 تصور له لكن قد يعرف تعريفا لفظيا لا فائدة المراد من اللفظ
 وتصور المعنى من حيث انه مدلول لفظ وان كان متصورا
 في نفسه من حيث انه مدلول لفظا فهو وتعريفات العلم بهذا
 القبيل **قوله** حقيقة النظر ايا لا يشبهه في ان كل مجهول لا يمكن
 كتابته في اى معلوم اتفق بل لا بد له من معلومات مناسبة
 اياه ولا شك ايضا انه لا يمكن تحصيل تلك المعلومات
 على اى وجه كانت بل لا بد هناك من ترتيب معين فيجابيها
 ومن هيئة مخصوصة عارضة لها بسبب ذلك الترتيب فاذا
 حصل لنا شعور ما بامر تصورى او تصديق وحاد لنا تحصيل على
 وجه اكل فلا بد ان يتحرك النفس في المعلومات المخزونة عندها
 متقللا من معلوم الى معلوم افوجه بجد المعلومات المتناسبة
 لذلك المطاويهي المسماة بمبادي ثم لا بد ايضا ان تتحرك
 في تلك المبادي لترتيبها ترتيبا خاصا يؤول الى ذلك المطاويهي
 فمنها ان هناك مكانا مبداء الاول منها هو المطاويهي المشعورية بذلك
 الوجه الناقص ومنها ما اخر ما يحصل من تلك المبادي ومبدأ الثاني

اول ما يوضع منها للترتيب ومنها ما المطلوب المشعورية
 على الوجه الاكمل حقيقة النظر المتوسط بين المعلوم والمجهول
 اى مجموع ثابتي الحركة اللتين هما في قبيل الحركة في الكيفية
 النفسانية **قوله** وكونه مقبدا للعلم اى ذهب السميعة الى
 ان النظر لا يقبض العلم اصلا والمهندسون الى انه لا يقبض في
 الالهيات والملاحظة الى انه لا يقبض بل ما يعلم والحق انه يقبض
 العلم ولو في الالهيات وبدون العلم ضرورة ان من علم في العالم
 محدث وكل محدث فله مؤثر علم ان العالم له مؤثر سواء كان
 هناك معلم او لا وما يقال من ان العلم بتلك المقدمات على تلك
 الصورة مما لا يحصل الا بعلم مكابرة صريحة نعم اذا كان هناك
 معلم كان الامر اسهل وشبه الطواريف جوبتها مذكورة في
 المطولات **قوله** والمنكر معانده اى الى المنكر لا فائدة النظر
 العلم معانده مكابرة لما يقتضيه بديهة العقل وفي اشارة الى
 جواب دخل مقدر تقريره الى ان الحكم بان النظر يقبض العلم
 لو كان ضروريا لما وقع فيه اختلاف العقلاء كسابر الضروريات
 وتقرير الجواب انه قد يختلف في الضرورى مكابرة وعنادا
 كالسوفطانية منهم من انكر الحيات وحصر المبادي الاولى
 في الاوليات ومنهم من عكس ومنهم من انكرها جميعا قال
 في تلخيص المحصل ان قوم من الناس يظنون ان السوفطانية

فهم لهم نخلة ومذهب وبشعبون الى ثلث طوائف الملائكة
وهم الذين قالوا نحن شاكون وشاكون في انا شاكون وهلم
جراوا العنادية وهم الذين يقولون ما من قضية بديهة و
لا نظرية الاوليها معارضة ومقاومة مثلها في القبول والعندية
وهم الذي يقولون مذهب كل قوم حق بالقياس اليهم باطل
بالقياس الى خصومهم وقد يكون طرفا النقيض حقا بالقياس الى
شخصين وليس في نفس الامر شي يحق والمحققون على ان السفسطة
مشقة سوفاسطا ومعناه العلم الغلط والحكمة المموبة
لان سوفاسم للعلم واسطا للغلط ولا يمكن ان يكون في العا
لَم فقوم يتحلون هذا المذهب بل كل غالط سوفسطائي في موضع
غلط **قول** وهلم هو بطريق العادة اذ يشير الى كيفية افادة
النظر للعلم فعند الاشاعرة هي بخلق الله تعالى عقيب تمام
النظر بطريق اجراء العادة اى تكرار ذلك دائما غير وجوب
بل مع جواز ان لا يخلقه على طريق فرق العادة وذلك لما تقر
عندهم من استناد جميع الامكنات الى قدر الله تعالى واختياره
ابتداء وانما يختار لا يكون واجبا ثم القائلون بهذا المذهب
قريبان منهم من جعله بحض القدرة القديمة من غير ان
يتعلق به قدرة العبد وانما قدرته على احضار المقدمات و
وملاحظة وجود النتيجة فيها بالقوة ومنهم من جعله كساب مقدر

وعند المعتزلة هي بطريق التوليد ومعناه ان يوجب فعل الفاعل
فعلا او فكرة البديهة المفتاح فالنظر فعل للتاظر بوجوب فعلا
اخر له هو العلم اذ وقع الفعل بهما لا لاشراط اصل بالفاعل
لانفس التاثير الا يرى ان الحركة ليست بفعل بمعنى التاثير
وقد اتفقوا على ان حركة البديهة مفتاح فعلا ان لفاعل
واحد وعند الفلاسفة هي بطريق الوجوب لتتام القابل
مع دوام الفاعل وان ذلك ان النظر بعد الذهن لفيض
العلم عليه من عند واهب الصور الذي عندهم العقل الفعالي
المنتقش بصور الكائنات المنقبض على نفوسنا بقدر الا
ستعداد عند اتصالها به وزعموا ان اللوح المحفوظ و
والكتاب المبين في ان الشرع عبارة عن عندهما
مذهب او اختاره الامام الرازي وهو ان النظر يستلزم
العلم بالنتيجة بطريق الوجوب الذي لا بد منه لكن لا بطريق
التوليد على ما هو رأي المعتزلة واستدل على الوجوب بان
من علم ان العالم متغير وكل متغير ممكن في حضور هذين العلمين
في الذهن يتبع انه لا يعلم ان العالم ممكن والعلم بهذا الا
متناع ضروري وكذا في جميع اللوازم مع المتغيرات وعلى
بطلان التوليد بان العلم في نفسه ممكن فيكون مقدور الله
تعالى فيمنع وقوعه بغير قدرته واعترض عليه صاحب المواقف

بأنه لما كان فعل القادر المختار امتنع أن يكون واجبا فإنه
 الذي أن شاء فعله وإن شاء تركه من غير وجوب عليه وعنه
 وأجاب عنه المصنف في شرح المقاصد بأن وجوب الأمر
 كالعلم مثلا بمعنى امتناع انتفاكه عن اثره أو كالتنظر لا بناء كونه
 اثر المختار جائز الفعل والترك بأن لا يخلفه ولا ملزومه لا بانه
 يخلق الملزوم ولا يخلفه كثر اللوازم الممكنة مثل وجود الجوهر
 لوجود العرض وإنما المنافي له امتناع انتفاكه عن المواتر بأن
 لا يتمكن من تركه أصلا **قوله** والنظر في معرفة الله تعالى
 النظر في معرفة الله تعالى أي لا جل حصولها بقدر الطاقة
 البشرية واجب بظواهر النصوص كقوله تعالى فانظر إلى آثار
 رحمته الله قل انظروا ما ذوات السموات إلى غير ذلك وبالجملة
 المنعقد عليه ولأنه امر مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق
 الذي هو المعرفة وكل مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق
 فهو واجب شرعا إن كان وجوب الواجب المطلق
 شرعا كما هو رأي الأشاعرة وعقلا إن كان عقليا كما هو
 رأي المعتزلة للملا يلزم تخليف المحل أما كون النظر مقدورا
 فقط وأما توقف المعرفة عليه فلأنها ليست بفرضية بل نظرية
 ولا معنوية للنظر إلا ما يتوقف على النظر ويتوصل منه وأما
 وجوب المعرفة فعند الأشاعرة بالشرع للنصوص الواردة فيه

والاجماع المنعقد عليه واستناد جميع الواجبات اليه وعنه
 المعتزلة بالعقل لأنها وافقة للضرر والمظنون وهو خوف
 العقاب في الآخرة حيث اجتمع كثير من ذلك وخوف ما يترتب
 عليه في الدنيا على اختلاف الفرق في معرفة الصانع من المحاربا
 وهلاك النفوس وتلف الاموال وكل ما يدفع الضرر المظنون
 بل المشكوك واجب عقلا كما إذا اراد سلوك طريق فاضر
 بأن فيه عدوا أو سبعا وردي يمنع ظن الخوف في الاعم الاغلب
 اذ لا يلزم الشك بالاختلاف وما يترتب عليه من الضرر
 ولا بالصانع وما يترتب في الآخرة من الشوا رب العقاب
 والاخبار بذلك انما يصل إلى البعض وعلى تقدير الوصول
 لا رجحان لطالب الصدق لأن التقدير عدم معرفة الصانع
 وبعثة الانبياء ودلالة المعجزات ولو سلم ظن الخوف فلا يتم
 انه تحصيل المعرفة بدفعه لأن احتمال الخطأ قائم فخوف العقاب
 او الاختلاف بجاليه العناء وزيادة فان قيل لا شك ان من
 حصل المعرفة احسن ممن لم يحصل لا تصافه بالكمال وتحصيل
 الاحسن واجب في نظر العقل قلنا نعم اذا حصلت المعرفة
 على وجهها ولا قطع بذلك بل بما يقع في اودية الضلال
 فيها لك ولذا قيل البلاء به ادنى الى اطلاق من فطانه بشراء
 هذا بعد تسليم وجوب الاحسن **قوله** قالوا لو لم يجب الا شرعا

انجبت المعترضة على ان وجوب النظر في المعرفة والمعرفة و
 ما لم يؤدي الى ثبوت الشرع عقلي بانه لو لم يجب بالبا
 بالشرع لزم اتمام الانبياء فلم يكن للبعثة فائدة وبطلانه
 ظهوره للزوم ان النبي وم اذا قال للمكلف انظر في معزتي
 حجة يظهر لك صدق دعواي فله ان يقول لا انظر ما لم يجب
 على لان ترك غير الواجب جائز ولا يجب على ما لم يثبت
 الشرع لانه لا وجوب الا بالشرع ولا يثبت الشرع ما لم
 انظر لان ثبوته نظري لا ضروري فان قيل قوله لا انظر ما لم يجب
 ليس بصحيح لان النظر لا يتوقف على وجوب قلنا نعم الا انه
 لا يكون للنبي عموم الزام النظر لانه لا الزام على غير
 الواجب وهو المعز بالانجام واجيب بان صحة الزام
 النظر انما يتوقف على وجوب النظر وثبوت الشرع
 في نفس الامر لا على علمه بذلك والمتوقف على النظر هو علمه
 بذلك لا تحققهما في نفس الامر فهو ان اراد نفس الوجوب
 والثبوت لم يصح قوله لا يثبت الشرع ما لم انظر وان اراد
 العلم بهما لم يصح قوله لا انظر ما لم يجب وان اراد العلم
 في الوجوب التحققي وفي الثبوت العلم به لم يصح قوله لا
 لا يجب على ما لم يثبت الشرع لان الوجوب عليه لا يتوقف
 على العلم بالوجوب ليلزم توقفه على العلم بثبوت الشرع

بل العلم بالوجوب يتوقف على الوجوب التام لانه لو كان حلالا وان حصل
 ارادة العلم بقوله لا يثبت الشرع ما لم انظر او ارادة التحققي
 بقوله لا انظر ما لم يجب صححت جميع المقدمات لكن بخلاف صورة
 القيل لعدم تكرار الوسط فهذه اقياس صحيحة مساوية في مصادرها
 وبالعكس **قوله** ثم انها اول الواجبات المقصودة بالاختلاف
 في اول ما يجب على المكلف فقال الشيخ هو معرفة الله تعالى لكونها
 مبنى الواجبات وقال الاستاذ هو النظر في معرفة الله تعالى للتر
 من كونه المقدمة وقال القاض والامام هو القصد الى النظر
 لتوقف النظر عليه والحق انه ان اراد اول الواجبات المقصودة
 بالذات فهو المعرفة وان اراد الاعم فهو القصد الى النظر
قوله والله ليل ما يتوصل بالنظر فيه الى دليل في اصطلاح المنطق
 هو المقدمات المرتبة المتتالية للمطلوب وقد يقال للامر الذي
 يمكن ان يتأمل فيه ويستنبط منه المقدمات المرتبة كالعالم
 للصانع فيفسر بما يتوصل الى ما يمكن ان يتوصل بالنظر فيه
 الى حكم قطعي كامن او ظني وانما فسرنا بالامكان لان الله
 لا يخرج عن كونه دليلا بعد النظر فيه والمراد بالنظر النظر الصحيح
 لانه لا يتوصل بالقاسد اليه وذلك بان لا يكون النظر فيه
 من جهة دلالة واطلق الحكم ليشاغل النفس بالامارة وقد قيل
 انه ليل بما يفيد العلم ويسمى ما يتوصل به الى الظن امارة

والاستدلال هو التوصل المذكور وقد يحض بما يكون من الآثار
على المؤثر كما نتوصل بالنظر في العالم الى الصانع ويسمى على
تعليل كما نتوصل بالنظر في النار الى الاشتراق الى التصديق
بذلك **قوله** ثم ان نتوقف على نقل ايا الدليل قد يقبل العقل
والنقل ويقتسم اليها والى المركب من العقلي والنقل وهذا
يوهم ان المراد بالنقل ما لا يكون شئ من مقدّماته عقليا وهو
جا اذا لم ينته سلسلة صدق المجزئين الى من يعلم صدقه بالعقل
لنزم الدور او التسلسل فدفع ذلك بان من حصوه فاما اراد
بالنقل ما يتوقف شئ مقدّماته القريبة او البعيدة على النقل
والسمع من الصادق وبالعقل ما لا يكون كذلك ومن ثلث
القسم اراد بالنقل ما يكون جميع مقدّماته القريبة نقلية
كقولنا ايج واجب وكل واجب فتاركه عاصي الحق العوا
وبالمركب ما يكون بعض مقدّماته القريبة عقليا وبعضها
نقليا كقولنا ايج واجب وكل واجب فتاركه عاصي
اذ لا معز للعصيان الا ترك امتثال الاوامر والنواهي
وانما قيد المقدمات بالقرينة لان النقل ايضا بعض
مقدّماته البعيدة عقلية لما مر فلا يقابل المركب بل يندرج فيه
هذا اذا اريد بالدليل نقل المقدمات المترتبة واما اذا اريد
ماخذها كالعالم للصانع والكتاب والسنة والاصحاح للحكام

فلا معز للمركب وطريق القسمة اذ استلزامه للموط اذ كان
بحكم العقل ففعل والافقلى **قوله** وقد يتقاربه اح
لا خفاء في اقادة النقل الظن وانما الكلام في اقادة العلم
فانها يتوقف على العلم بوضع الالفاظ الواردة في كلام المجز
الصادق للمعانى المفهومة وبارادة المجز ملك المعاني للجزم
ثبوت المدلول والعلم بالوضع يتوقف على العلم بعصمة روات
العربية لغة وصرفا ونحو اعوج الغلط والكذب لان مرجع الى
روايتهم اذ لا طريق الى معرفة الاوضاع سوى النقل اما
الاصول اعز ما وقع التخصيص عليه فظ واما الفروع فلانها مبينة
على الاصول بالنقل الذي هو في نفسه ظن والعلم بالارادة
يتوقف على عدم النقل الى معز اخر وعلى عدم اشتراكه
بين هذا المعنى وبين معنى اخر وعلى عدم كونه مستملا بطريق
التجزئة معنى غير المعنى الموضوع له وعلى عدم اضمار شئ بتغيير
المعنى وعلى عدم تخصيص مظاهره بعموم الافراد او الاوقات
بالبعض من ذلك بان يراد من اول الامر ذلك البعض او يرد
ما يفيد بيان انتهاء وقت الحكم ويستعمل في نسخا وعلى عدم
تقديم وتأخير غير المعز عن طاهره وباطلة فلا سبيل الى الجزم
بوجود الشرط وعدم الموانع بل غاية الظن وما يبين على
الظن لا يفيد الا الظن ومن جملة ما لا يثبت منه ولا سبيل الى الجزم

انتفاء المعارض العقل اذ مع وجوده يجب تاويل النقل وحرفه
عن ظاهره لانه لا يجوز تصديقهما لا متناع اعتقاد حقيقه
التقيضين ولا تكذيبهما لا متناع اعتقاد بطلان التقيضين
ولا تصديق النقل وتكذيب العقل لانه اصل النقل لا ضابطه
اليه وانتهائه بالآخره اليه لما سبق من انه لا بد من معرفه صدق
النقل به ليل عقلا وتكذيب الاصل لتصدق الفرع تكذيب
للاصل والفرع جميعا وما يفيض وجوده الى عدمه بطمأنينة والحق
ان الدليل النقل قد يفيد القطع اذ من الواضحات ما هو معلوم
بطريق التواتر كلفظ السماء والارض وما كثر قوله اعد الضم
والخوف وضع هيئات المفردات وهيئات التركيب
والعلم بالارادة يحصل بمعونة القرائن بحيث لا يقع شبهة
كمادة النصوص الواردة في اجاب الصلوة والزكوة ونحوها
وفي التوحيد والبعث اذا اكتفينا فيها بما يجزى السمع كقوله
تعالى قل هو الله احد فاعلم انه لا اله الا الله قل يحسبها الذي
انشاءنا اول مرة وهو بكل خلق عليم فان قيل احتمل المعارض
قائم اذ لا جزم بعده بحجج الدليل النقل او بمعونة القرائن قلنا
في امارة الشرعيات فلا خفاء اذ لا مجال للعقل فلا معارض
من قبله في المعارض من قبل الشرع معلوم بالضرورة من الدين
في مثل ما ذكرناه من الصلوة والزكوة وامارة العقلية

فلان العلم ينفي المعارض العقل لازم للعلم بالوضع والارادة
وصدق المحبر على ما هو المفروض في خصوص التوحيد والبعث
وذلك لان العلم بتحقيق احد المتناهيين يستلزم العلم
بانتفاء المتناهي الاخر **باب** ولا يثبت ما استقر طرفاه
الحكم المطلوب ان المستوى في عند العقل جانب الثبوت
والانتفاء بحيث لا يجد من نفسه سبيلا الى تعيين احدهما فطريق
اثبات النقل لا غير كالحكم بوجوب الحج ويكون زيدا في الدار
والافان توقف عليه ثبوت النقل كالحكم بصدق المحبر وما
يستتر عليه ذلك كثبوت الصانع وبعثة النبي ومولاته
المعجزة ونحو ذلك فطريق اثبات العقل لا غير للثبوت لازم الدور
والا فيمكن اثباته بكل من النقل والعقل كعدم الصانع و
وحدوث العالم اذ اصح الاستدلال على الصانع بامكان
العالم او بحدوث الاعراض او ببعض اطوار **باب**
نصور الوجود وضروريه **باب** الثاني في الامور العامة
وهو علم ما يعم اكثر الموجودات الواجب والجوهري
والعرضي منها الوجود والحق ان تصور ضروري وان هذا
الحكم ايضا ضروري بقطع به كل عاقل ملتفت اليه وان لم يجز
طرق الاكتساب حجة ذهب جمهور الحكماء الى انه لا شيء
اعرف من الوجود وعولوا على الاستقراء اذ هو كاف في هذا المط

لان العقل اذا لم يجد في مقولاته ما هو اعرف منه بل ما هو
في مرتبة ثبت انه اوضح الاشياء عند العقل والمعنى الواضح
قد يعرف من حيث انه مدلول لفظ دون لفظ فيعرف تعريفيا
لفظيا بفقيه فهمه من ذلك اللفظ لا تصور في نفسه لبيته دورا
وتعريفيا للشيء بنفسه وذلك كتعريفهم الوجود بالكون والنبوة
والتحقق والتلبية والطول ونحو ذلك بالنسبة الى غير
معنى الوجود من حيث انه مدلول هذه الالفاظ دون لفظ
الوجود حتى لو انعكس انعكس **له** وينبئ على اشتراك معنى
المتقول عن الشيء اية الحسن الاشئى ان وجود كل شيء عين
ذاته ولي للفظ الوجود مفهوم واحد مشترك بين الموجودات
بل الاشتراك لفظي والجمهور على ان له معنوما واحدا مشتركا
بين الوجودات الا انه عند المتكلمين حقيقة واحدة تختلف
بالقيود والاضافات حركات وجود الواجب هو كونه
في الاعيان على ما يعقل من كونه الانسان وانما الاختلاف
في الماهية فالوجود معنونه على الماهية في الواجب الممكن
جميعا وعند الفلاسفة وجود الواجب مخالف لوجود
الممكن في الماهية واشتركا في مفهوم الكون مشترك مع وجود
في لازم خارجي غير مفهوم وهو في الممكن زائد على الماهية عقلا
وفي الواجب نفس الماهية بمعنى انه لا ماهية للواجب سوى



الوجود والطاهر المجرد عن مقارنات الماهية بخلاف الانسان فانه له
ماهية اظهر ان الناطق وجودا هو الكون في الاعيان والحق
ايه اشتراك معنونه على الماهية في سائر اعيان وانما كونه
في معرض الاستدلال في فاعلي الاول وجوه الاول انقسام
الموجود الى الواجب والمكن ومورد القسم مشترك بين
اقسامه ضرورة لانه لا معنى لقسم الشيء الا بعض ما صدق هو عليه
فقولنا الطير ان اما ابيض او غير ابيض تقسيم الى الطير ان
الابيض وغيره لا الى مطلق الابيض الشامل للحيوان وغيره
ولو سلم فلا يضرنا لان المقصود مجرد اشتراك بين الواجب
والمكن ردا على من زعم عدم الاشتراك اصلا اولانه
لا قائل بالاشتراك بينهما دون سائر الممكنات اولانه
يرشد الى البيان في الكل بان يقال الموجود في الممكن اما هو
او عرض من اظهر امانا او غيره الشاغل انا اذا نظرنا في
الحادث جزءا بان له مؤثرات مع التردد في كونه واجبا او
ممكنا عرضا او جوهرا متغيرا او غير متغير ومع تبدل اعتقاده كونه
ممكنا الى اعتقاده كونه حروجا الى غير ذلك من الخصوصيات
فبالضرورة يكون الامر المقطوع به الباقي مع التردد في
الخصوصيات وتبدل الاعتقادات مشتركا بين الكل الثالث
انه لو يكن للوجود مفهوم مشترك لم يتم اخصر الموجود المحدوم

لانا اذا قلنا الانسان منصف بالوجود باحد المعاني او
معلوم كان عند العقل تجويز ان يكون متصفا بالوجود بمعنى
اخر ويفتقر الى ابطاله وينبئ على الثاني امور يجامع الوجود
ويشاع الماهية وذاتياتها الاولى صحة السلب فانه يصح
سلب الوجود عن الماهية مثل العقلاء ليس موجودا ولا يصح
سلب الماهية وذاتياتها عن نفسها الثاني افادة المثل
فان حمل الوجود على الماهية المعلومة بالكنه يفيد فائدة غير
حاصلة بخلاف حمل الماهية وذاتياتها الثالث اكتساب
الثبوت فان التصديق بثبوت الوجود للماهية قد يفقر
الى كسب ونظر كوجود اطن مثلا بخلاف ثبوت الماهية
وذاتياتها لها الواجب **قوله** وان الحكماء على ان حقيقة
الواجب ان الحكماء اتفقوا على ان حقيقة الواجب
وجود خاص قائم بذاته في الذهن والظاهر من غير افتقار
الى فاعل يوجده او محل يقوم به في العقل مبدء الغير من
الوجودات مخالف لها باطبيعة قائمها قائمة بالماهية
عارضة لها في الذهن بان يلحظ كلامها من غير ملاحظة
الافو ويعتبر الوجود معزله اختصاصا عت بالماهية لان
الظاهر بان يقوم الوجود بالماهية قيام البياض بالمشرك
لها في كونه معروضا للوجود المطلق المقول على الوجودات

بالتشكيك كالنور على الانوار فان الوجود في العلوة
اقدم منه في المعلول وفي الجوهر اولى منه في العرض وفي العنصر
الفارق كالسواد اشد منه في غير الفارق كالحركة بل هو في التوابع
اقدم واولي واشد منه في الممكن ويعتبرون عنه بالوجود
البحث وبالوجود بشرط لا ينعزله لا يفهم بماهية ولو
في العقل كما في وجودات الممكنات وانما ذهبوا الى ذلك
لاعتقادهم انه لو كان له ماهية ووجود فان كان التوابع
هو المجموع لزم تركبه ولو عجب العقل وان كان احدهما
لزم احتياجه ضرورة احتياج الماهية في تحقيقها الى الوجود
واحتياج الوجود لعروضه الى الماهية ولو في العقل
قوله وما يقال انه في الكل الخ يريد تحقيق ما نقل
عن الشيخ من انه وجود كل شيء عين ماهية وتبيينه على وجه
لا يخالف بديهية العقل فانه الظاهر منه انه مفهوم وجود
الانسان هو الحيوان الناطق مثلا وهو ط البطلان
قال المصنف في شرح المقاصد ادلة القائلين بان وجود الشيء
زايد عليه لا يفيد سوى ان ليس المفهوم من وجود الشيء
هو المفهوم من ذلك الشيء من غير دلالة على انه عرض قائم
قيام العرض بل محل فان هذا مما لا يقبله العقل والواقع في
كلام الامام وغيره وادلة القائلين بان وجود الشيء نفس ذاته

لا يغيب سوى ان ليس للشيء هوية ولعارضة لمسه بالوجود هوية
 اولى قائمة بالاول بحيث يجتمعان اجتماع البياض والجسم
 من غير دلالة على ان المفهوم من وجود الشيء هو المفهوم من
 ذلك الشيء فان هذا ابدى بهى السجلان فاذا لا يظهر من كلام
 الفريقين ولا يتصور من المصنف خلافه ان الوجود زائد
 على الماهية فهنا اى عند العقل وجب المفهوم والتصور مع
 ان للعقل ان يلاحظ الوجود دون الماهية والماهية دون
 الوجود ولا يفتقر الى مجيب الذات والماهية مع ان يكون
 لكل منهما هوية متميزة يقوم احدهما بالآخرى كبياض الجسم
 فعند تحرير البحث وبيان ان المراد الزيادة في التصورا
 الهوتية يرتفع النزاع بين الفريقين ويظهر ان القول
 بكون اشتراك الوجود لفظيا بمعنى ان المفهوم من الوجود
 المضاف الى الانسان غير المفهوم من المضاف الى الفرس
 ولا اشتراك بينهما في مفهوم لكون مكابرة ومخالفة لبدية
 العقل **قوله** ثم الوجود ينقسم الى الوجود وعلم مراتب
 اعلام الوجود في الاعيان وهو الوجود المتناهي المتفق عليه
 الذي به تحقق ذات الشيء وحقيقته بل نفس تحققها ثم
 الوجود في الازهان وهو وجود غير متناهي بمنزلة الظل للجسم
 المتحقق به الصورة المطابقة للشيء مع انها لو تحققت

في الخارج كانت ذلك الشيء كما ان ظل الشجر لو جسم كحار
 ذلك الشجر ثم الوجود في العبارة ثم في الكتابة وهما من حيث
 الاضافة الى ذات الشيء الخدي وحقيقته مجازي لان الوجود
 من زبده اللفظ صوت موضوع بازائه وفي الخط نقش موضوع
 بازائه اللفظ الدال عليه لا ذات زيد ولا صوت نعم اذا اضيف
 الى اللفظ الموضوع بازائه او النقش الموضوع بازائه ذلك اللفظ
 كان وجودا حقيقيا من قبيل الوجود في الاعيان **قوله** والدليل
 على انه من اعم استدلال على الوجود الذهني باننا نتفكر بالاشياء
 له في الخارج وذلك لوجوده الاول انا نحكم على امتنع كقولنا
 اجتماع النقيضين مستلزم لكل منهما ومغاير لاجتماع الضدين
 وفي ذلك والحكم على الشيء يقتضى تفكره الثاني انا نجد المفهوم
 المتعلق ما هو كلي وهو ليس بموجود في الخارج لانه كل موجود في
 الخارج فهو مشخص الثالث انا نجد القضاء باقتضية حقيقتية
 وهي ان حكم فيها على ما يصدق عليه نفس الامر الكلي الواقع
 عنوانا سواء كان موجودا في الخارج محققا او مقدر او لا يكون
 موجودا فيه اصلا والحكم على الشيء بدونه تعقله ثم التعقل ان كان
 عبارة عن حصول صورة الشيء في العقل فذاك هو المطلوب
 والا فلا شك انه يقتضي تعلقا بين العاقل والمعقول والتعلق
 بين العاقل وبين العدم الصريح بالضرورة فلا بد للمعقول

من ثبوت في الجملته ولما امتنع ثبوت الكليات بل سائر
المعدومات سيما الممتنعات في الخارج تعين كونه في الذهن
وهو المخطط ان فيه الايجاب في كلام المعر مما لا حاجة اليه
كما لا يخفى **قوله** وهو وجود غير متناصل ايا اشارة الى الجواب
على استدلاله المنكروه للوجود والذهني تقرير الاستدلال انه
لو كان تصور وجود الشيء مستلزما لظهوره في العقل لزم تصور
الطارة والسرودة ان يكون الذهن حار او باردا وهو مح
لما فيه من اجتماع الضدين واتصاف العقل بما هو من خواص السلام
والضابط لزم من تعقلنا للمتنوعات وجودنا في الخارج لكونها
موجودة في العقل الموجود في الخارج مع القطع بان الموجود في
الموجود في الشيء موجود في ذلك الشيء كالماء الموجود في الكوز
الموجود في البيت وتقرير الجواب ان مبناه على عدم التفرقة
بين الوجود المتناصل الذي به الهووية العينية وغير المتناصل
الذي به الصورة العقلية فان المتصف بالطارة ما يقوم به
هووية الطارة لاصورتها والتضاد انما هو بين هويتي الطارة
والسرودة لاصورتها والموجود في الموجود في الشيء انما يكون
موجودا في ذلك الشيء اذا كان الوجود ان متناصلين ويكون
الموجود ان هو يتبين كوجود الماء في الكوز والكوز في البيت
بجلاف وجود الممتنع في الذهن الموجود في الخارج فان الخلل

في الذهن من الممتنع صورة والوجود غير متناصل ومن الذهن
في الخارج هووية والوجود متناصل وبالجملته فما هيبة الشيء اعني
صورته العقلية مخالفة لهووية العينية في كثير من الموازم
فان اللوكي كلية وبجدة بخلاف الثانية والثانية مبدا
للاثار بخلاف الاول ومعنى المظا بغير بينهما انما هيبة
اذا وجدت في الخارج كانت تلك الهووية والهوية
اذا وجدت عن العواضل المتخلفة واللواحق الغريبة
كانت تلك الماهية فلا يبرر ما يقال ان الصورة العقلية
ان ساوت الصورة الخارجية لزم المحالات والالم يكن
صورة لها **قوله** ثم المعقول من الوجود والشيئية ليس
الا الثبوت لحي قد اختلفوا في ان المعدوم هل هو ثابت وثبت
ام لا وفي انه هل بين الموجود والمعدوم واسطة ام لا واخذوا
اربعة حسب الاحتمالات التي اثبات الامر بين او
نفيها او اثبات الاول ونفي الثاني او بالعكس وذلك انهما
ان يكون المعدوم ثابتا اول او على التقديرين اما ان يكون
بين الموجود والمعدوم واسطة اول او اطلق نفيها مابناء
على ان الوجود يرادف الثبوت والعدم يرادف النفي وكما ان
المنفي ليس بثابت فكذا المعدوم وكما انه لا واسطة بين
الثابت والمنفي فكذا بين الموجود والمعدوم واما

واما الشيئية فيساق الوجوه بمعنى ان كل موجود شيء
 وبالعكس ولفظ المساوقة مستعمل عندهم فيما يعبر الاتحاد
 في المفهوم فيكون اللفظان مترادفين والمساواة في الصدق
 فيكونان متباينين ولهم تردد في الاتحاد مفهوما الوجود والشيئية
 بل ربما يدعى نفيه بناء على قولنا السواد موجود فيجب فائدة
 باعتبارها بخلاف قولنا السواد شيء فصار اطاصل ان كل ما
 يمكن ان يعلم ان كان له تحقق في الخارج او الذهن فهو موجود
 وثابت و شيء والامعوم ومنفي ولا شيء واما المخالفون
 فمنهم من خالف في نفي الوسطة واليه ذهب منا امام الحرمين
 اولا والقاضي ومن المعتزلة ابو نعيم فقالوا المعلوم انه
 ان لم يكن له ثبوت فهو المعلوم وان كان له ثبوت فانه
 كان بالاستقلال وباعتبار ذاته فهو الموجود وان كان باعتبار
 التبعية للغير فهو احوال فهو واسطة بين الموجود والمعدوم
 لانه عبارة عن صفة للموجود لا يكون موجودة ولا معدومة
 مثل العالمية والقادرية ونحو ذلك والمراد بالصفة ما لا يعلم
 ولا يخبر عنه بالاستقلال بل بتبعية الغير والذات بخلافها
 وهي لا تكون الا موجودة او معدومة بل لا يقع للموجود الا ذات
 لها صفة الوجود والمعدوم الا ذات لها صفة العدم والصفة
 لا تكون لها ذات حتى تكون موجودة او معدومة فلذا قيد

بالصفة واحترز بقولهم لموجود عن صفات المعلوم فانها
 تكون معدومة لاحالا وبقولهم لا موجودة عن الصفات الوجودية
 مثل السواد والبياض وبقولهم ولا معدومة عن الصفات السلبية
 ومنهم من خالف في نفي كونه المعلوم ثابتا وهم اكثر المعتزلة
 حيث زعموا ان المعلوم ان كان له كونه في الاعيان فهو موجود
 والامعوم فلا واسطة بينهما وباعتبار اخر المعلوم ان كان
 له تحقق في نفسه وتقرر ثابته والافني وكل ما له كونه في ذاته
 الاعيان فله تقرر في نفسه من غير عكس فيكون الموجود اخص
 من الثابت وكل ما لا تقرر له في نفسه لا كونه في الاعيان و
 ليس كل ما لا كونه له فيكونه اخص من المعلوم فيكون بعض
 المعلوم لا منفيا بل ثابتا ومنهم من خالف في الامر من قبيحا
 وهم بعض المعتزلة قالوا المعلوم ان كان له كونه في الاعيان
 فان كان ذلك بالاستقلال فهو الموجود وان كان بتبعية الغير
 فهو احوال وان لم يكن له كونه في الاعيان فهو المعلوم والمعدوم
 ان كان متحققا في نفسه ثابت والافني فقد جعلوا بعض
 المعلوم ثابتا واثبتوا بين الموجود والمعدوم واسطة هو
 احوال **قوله** ويجعل الموجود منه احوال المبتون للحال
 بوجهين الاول ان الوجود ليس بموجود والا لكان له وجود
 وتسلسل ولا معدوم والا لتصف بنقيضه الى بما صدق عليه

لأن تقرر له

نقيضه وذلك لان العدم على تقدير الوسيلة ليس نقيضا
للوجود بل اخص منه وانما نقيضه الوجود الثاني ان الابداد
ليس بموجود والا احتاج الابداد له محتاج الى اخر هكذا الى
مالا نهاية له ولا معدوم والا لما كان الفاعل موجبا لانه
بعد صدور المعلول عنه لم يحصل له صفة فكما لم يكن قبل الصدور
موجدا فكذا بعده واجيب عن الاول باننا نختار ان الوجود
موجود ووجوده عينه لازمه ليلزم من الوجودات فامتياز
عن سائر الموجودات يكون بقيد سلبى هو ان لا ماهية
له وراء الوجود وباننا نختار انه معدوم ونقيضه العدم
لا المعدوم واتصاف الشيء بنقيضه انما يمتنع بطريق الملاحظة
مثل ان الوجود عدم والموجود معدوم واما بطريق الاشتقاق
مثل ان الوجود ذو عدم فلا يتم استحالة فانه بمنزلة قولنا
الطهوان ذو لاجوان هو السواد او البياض وسائر ما
يقوم به من الاعراض وعن الثاني باننا نختار ان الابداد
معدوم ولا يتم لزوم ان لا يكون الفاعل موجدا فان صحة
اجل الابدان لا ينافي كون الوصف الذى اخذ منه المحمول
معدوما في الخارج كما في قولنا زيد اعمى في الخارج واجتماع
النقيضين ممتنع في الخارج مع ان كلاما من المعنى والامتناع
معدوم في الخارج **قوله** قالوا لا اعدام تمايزه الى القائلون

بان المعدوم الممكن ثابت في الخارج تمسكوا به جهتين الاول
انه متميز وكل متميز ثابت اما الصغر فلانه قد يكون معلوما
فيتميز عن غير المعلوم ومرااد فيتميز عن غير المراد ومقدورا
فيتميز عن غير المقدور واما الكبير فلان التميز عند العقل
لا يتصور الا بالاشارة العقلية بهذا او ذاك والاشارة
تقتضى ثبوت المشار اليه ضرورة امتناع الاشارة الى الخفاء
الصرف الثاني انه ممكن وكل ممكن ثابت لان الامكان وجود
ثبوتى لانه لا فرق بين قولنا امكانه لا وقولنا لا امكان له
فلو كان الامكان عدميا لم يكن الممكن ممكنا فيكون الموصوف
به ثابتا بالضرورة واجوب عن الاول انه ان اريد ان التميز
يقترن بالثبوت في الخارج فمتنع وانما يلزم لو كان التميز
بحسب الخارج وان اريد في الذهن فلا يفتيد عن الثاني
اننا لا نكفر الامكان ثبوتيا بمعنى كونه ثابتا في الخارج بل
هو اعتبار عقلى كيف ثبوت الموصوف به في العقل وقوله هم
لا فرق بين قولنا امكانه لا وقولنا لا امكان له مم فان قولنا
امكانه لا ان ذلك الوصف الصادق على الموضوع عدتم
ومعنى لا امكان له انه لا يصدق عليه ذلك الوصف كما في صدق
العدم والامتناع فان بنى ذلك على انه لا تمايز في الاعدام
اجيب بان التمايز العقلى ضرورى وهو كاف في ثبوت التميز

للشئ فرع ثبوته في نفسه فما لا يكون ثابتا في نفسه لا يكون
 ثابتا لغيره فلما لم نجعل حصول الشئ في الخارج كيباض
 الجسم واما معنى الحمل على الشئ والصدق عليه كما في قولنا زيد
 اعمى والعنقاء لا موجود واجتماع النقيضين ممتنع فلما كان
 الاوصاف الصادقة على الشئ بعضها ثبوتية وبعضها سلبية
 ثم لا يخفى ان الامتناعات كشريك الباري واجتماع
 النقيضين وكون الجسم في اثنى واحد في جبرين بعضها متميزة
 البعض ومع الامور الموجودة مع انها منفية قطعا وان
 مثل جبل في الياقوت وعجز من السريق من المركبات
 الطيالية متميزة وممكن مع انها غير ثابتة وفاقا فيورد
 بالاول معارضة او نقض على الوجه الاول وبالثنى على التوحيين
 ثم ان قول العجز للفرق سهل ظاهر والصواب لعدم الفرق
 او ما يؤدي مؤداه كما قلنا وهو الموافق لما ذكره في المقاصد
 وشرحه ولما وقع في سائر الكتب **ول** ثم كل من الوجود
 والعدم اما كل من الوجود والعدم قد يقع محمولا كما في قولنا
 الانسان موجود والعنقاء معدوم وقد يقع رابطة
 بين الموضوع والحمل كما في قولنا الانسان بوجه كاتبا
 او معدوم او بين غيرهما كما في وجود زيد في الزمان او المكان
 وفي الاعيان او الازمان والحمل قد يكون ايجابا وهو الحكم

ثبوت الحمل للموضوع وقد يكون سلبا وهو الحكم بانتفاء
 عنه وحقيقتهما ادراك ان النسبة واقعة او ليست
 بواقعة وهو حقيقة عرفية فيهما فلهذا قال ويقتصر على الاجابة
 الى اتحاد الموضوع والحمل بحسب الذات والمهوية ليصح
 الحكم بان هذا اذاك للقطع بان هذا الاصح فيهما بين الموجودين
 وبين المتمايزين بالمهوية وتغايرهما بحسب المفهوم ليعقد
 قاعدة بعندها وهى ان هذين المتغايرين بحسب المفهوم
 متحدان بحسب الذات والوجود للقطع بعدم الفارقة
 في مثل الارض ارض والسما سماء **ول** وصدقه يكون
 بمطابقة ما في نفس الامر اعني ان الحكم قد يكون صدقا
 وقد يكون كذبا او امكن غالب استعمال الصدق والكذب
 في الاقوال خاصة وليس صدق الحكم بمطابقة لما في الاعيان
 اذ قد لا يتحقق طرفا الحكم في الخارج كما في الحكم بالامور الزمنية
 على الامور الدائمة او الخارجية كقولنا الامكان اعتباري
 ومقابل للاشياء واجتماع النقيضين ممتنع وكقولنا هذا
 الانسان ممكن او اعم ولا يكف المطابقة لما في الازمان لانه
 قد يرسم فيها الاحكام الغير المطابقة للواقع فيلزم ان يكون
 قولنا العالم قديم صدقا لمطابقته لما في الازمان الفلاسفة
 وهو باطل قطعا بل اعتبر في صدق الحكم بمطابقته لما في نفس الامر

وهو المراد بالواقع والخارج اي خارج ذات المدرك
والمحجور ومعناه ما يفهم من قولنا هذا الامر كذا في نفسه او
ليس كذا اي في حد ذاته وبالنظر اليه مع قطع النظر عن ادراك
المدرك واجبار المحجور على المراد بالامر ان كان واقع
وبالنفس الذات **قوله فصل** ماهية الشيء ما به يجاب
اح الماهية لفظه مشتقة مما هو وانه اقالوا ماهية الشيء
ما به يجاب ١٠ السؤال عما هو كما ان الكمية ما به يجاب عن
السؤال الكم هو ولا خفاء في ان المراد ما هو الذي لطلب
الطبيعة دون الوصف او شرح الاسم وتركوا التعقيد
اعتمادا على انه المتعارف واحترازا عما ذكره الطبيعة في
نفس الماهية وقد يفسر بجواب الشيء هو هو ويشبه ان يكون
هذا الخدبة اذ لا يتصور لها مفهوم سوى هذا ثم الماهية
اذا اعتبرت مع التحقق سميت ذاتا وحقيقة فلا يقال
ذات العنقاء وحقيقة بل ماهية اما ما يتعقل منه واذا
اعتبرت مع الشخص هو به وقد يراد بالهوية الشخص وقد
يراد الوجود الخارجي وقد يراد بالذات ما صدق عليه
الماهية من الافراد **قوله** وتؤخذ بشرط الشيء وتسمى الخلطة
اح الماهية قد تؤخذ بشرط مقارنة العوارض في الخلطة
واما ماهية بشرط الشيء ولا خفاء في وجودها كزبد وعبر من افراد

ماهية الانسان وقد تؤخذ بشرط ان لا يقارن بها شيء من العوارض
وتسمى المجردة واما ماهية بشرط الاول لا خفاء في امتناع وجودها في
الاعيان لان الوجود من العوارض وكذا الشخص في الاول
ايضا سواء اطلقت العوارض او قيدت باخرية لان الكثرة
في الذهن ايضا من العوارض التي طقت الصورة الذاتية
بحسب الخارج لا بمجرد اعتبار العقل وجعله اياه وصفالهما
وقيد افئها **قوله** ولا بشرط الشيء وهي اعم من الخلطة اح لا خفاء
في تباین الخلطة والمجردة واما المطلقة اعز الماخوذة لا بشرط
شيء فاعم منهما لصدقه عليها ضرورة صدق المطلق على المقيد
ثم لا نزاع في ان الماهية لا بشرط شيء موجودة في الخارج
الا ان المشهور ان ذلك مبني على كونها جزءا من الخلطة
الموجودة في الخارج وليس بمستقيم لان الموجود من الاشياء
مثلا انما هو زيد وعمر وغيرهما من الافراد ليس في الخارج
انسان مطلق واذا مركب منه ومن الخصوصية هو الشخص
والا لما صدق المطلق عليه ضرورة امتناع صدق الجزء
الخارجي المفاهيم بحسب الوجود وانما التغاير والتمايز بين
المطلق والمقيد في الذهن دون الخارج فلذا اقال فتوجد
لكونها نفسها في الخارج لا جزءا منها فان قيل الماخوذة لا بشرط
شيء يمنع ان يوجد في الخارج لان الوجود في الخارج يستلزم

لانه كل طبيعي ولا شئ من الكلي موجود في الخارج لان الوجود
 في الخارج يستلزم الشخص المتناهي للكليته وتنافي اللوازم
 ولعل تنافي الملزومات قلنا لانهم ان مجرد الماخوذ لا بشرط
 شئ كلي طبيعي بل هو مع اعتبار كونه معروضا للكليته والماخوذ
 لا بشرط شئ اعم من ان يعتبر معه هذا العارض او لم يعتبر
 فلما يتنق وجوده فان قيل فيبقى لان لا يكون الكلي الطبيعي موجودا
 في الخارج لان كليته العارضة تنافي الوجود والخارجي
 المستلزم للشخص وقد اشتهر فيما بينهم ان الكلي الطبيعي
 موجود في الخارج قلنا معناه ان معروض الكلي الطبيعي وهو
 الماخوذ لا بشرط شئ موجود في الخارج ووجوده الخارجي
 انما يتحقق عند عروض الشخص فيصير طاصلا بآن ماصداق
 عليه الكلي الطبيعي وهو المخلوط موجود في الخارج واما
 الماخوذ مع عارض الكليته فلما يوجد في الخارج كالمجموع المركب
 من المعروض والعارض المستقي بالكلي العقلي **والله** وقد يقال
 انما هي بشرط لا شئ انما ما ذكره من الماهية بشرط شئ
 وبشرط لا شئ ولا بشرط شئ هو المشهور فيما بين المتأخرين
 وذكر ابن سينا ان الماهية قد تؤخذ بشرط لا شئ
 بان يتصور معناه بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده و
 ويكون كل ما يقارنه زائدا عليه ولا يكون المعنى الاول مقولا

على ذلك المجموع في حال المقارنة بل جزء منه مادة له متقدما
 عليه في الوجود والذهني والخارجي ضرورة امتناع تحقق الكل
 بدون الجزء ويتنق على المجموع لا تنافي شرط الطول وهو الاخل
 في الوجود وقد تؤخذ لا بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده بل
 مع تجويز ان يقارنه غيره وان لا يقارنه ويكون المعنى الاول
 مقولا على المجموع حال المقارنة وانما الماخوذ على هذا الوجه
 قد يكون غير متصل بنفسه بل يكون بهما محتملا للمقولة على اشياء
 مختلفة لطفا بين وانما يتصل بما يضاف اليه فيخصص به
 وبصير هو بعينه احد تلك الاشياء فيكون جنسا وانفصلا
 الذي قومه وصحبه احد الاشياء المختلفة لطفا بين فصلا
 وقد يكون متصلا بنفسه كما في الانواع البسيطة او بها
 انضاف اليه فمجرد احد الاشياء كما في الانواع الدخلة
 تحت الجنس هو نوع مثلا الطيور ان اذا اخذ بشرط ان
 ان لا يكون موشى وان اقترن به ناطق صار المجموع مركبا
 من الطيور والناطق ولا يقال له انه حيوان كان مادة واذا
 اخذ بشرط ان يكون مع الناطق متحصلا ومتصلا به كان
 نوعا واذا اخذ لا بشرط ان يكون موشى بل من حيث
 يتصل ان يكون انسانا او فرسا وان تخصص بالناطق يحصل
 انسان ويقال له انه حيوان كان جنسا والحيوان الاول

جزء الانسان متقدم عليه في الوجود بين والثاني نفس
الانسان والثالث جسده محمول عليه فلما يكون جزءا الى
لان الجزء لا يخلع الكل بالمطابقة وانما يقال للجنس الفصل
انه جزء من النوع لان كلا منهما يقع جزءا من صفة ضرورة
انه لا بد للعقل من ملاحظتهما في تحصيل صورة مطابقة للنوع
الداخل تحت الجنس فهذا الاعتبار يكون متقدما على النوع
في العقل بالطبع واما بحسب الخارج فيكون متأخرا لانه
ما لم يوجد الانسان مثلا في الخارج لم يعقل له شئ بعينه غيره
وشئ يخصه ويحصله ويصوره هو هو **وهو** ثم لا ضغف في وجود
الماهية المركبة ايا الماهية اما بسيطة لاجزاء لها اصلا لانه
كالواجب والنقطة والوحدة والوجود واما مركبة لاجزاء
كالجسم والانسان والسواد والوجود المركبة معلوم بالضرورة
ويلزم منه وجود البسيطة اما مطلقا فلان كل عدد ولو غير متناه
قاله احد موجود فيه بالضرورة واما في المركب العقلي فلانه
لو لم ينشأ الى البسيطة امتنع تعقل الماهية لا متناه احاطة
العقل بما لا ينشأ وكلاهما ضعيف اما الاول فلانه مغلفة
من باب اشتباه المعروف بالعارض فان وجود الواحد
بمعز لا لاجزاء له اصلا انما يلزم في العدد الذي هو العارض
واما في معروف العدد فلان يلزم الا معروف الواحد الذي هو

هو احد اجزاءه فعلى تقدير عدم الاشتباه الى البسيطة يكون
الماهية مركبة من مركبات غير متناهية مرات غير متناهية و
ويلزم وجود المركب الواحد بالضرورة وهو لا يثبت المدعى
واما الثاني فلان معتر المركب العقلي ان لا يكون تمايز اجزائه
الاجب العقل وهذا لا يلزم كونه معقولا لاجزائه فاما
فالاولى التمسك في اثبات البسيطة ايضا بالضرورة
كالوجود **وهو** واحتياج بعض الاربعة الى البسيط التكميل
قد يكون حقيقيا بان يجعل من اجتماع عدة اشياء حقيقة واحدة
بانه ان تختص باللوامز والاثار واحتياج بعض اجزائه
الى البعض ضروري للقطع بانه لا يحصل من اجزائه الموضوع بحسب
الانسان حقيقة واحدة وقد يكون اعتبارا بان يكون
هناك عدة امور يعتبر بها العقل امر واحد وان لم يكن
واحد في الحقيقة وربما يضع بانه اسماء كالعشرون
الاحاد والعكس من الافراد ويلزم فيه احتياج بعض الاجزاء
الى البعض فان قيل ان اريد عدم الاحتياج اصلا فبط لان
احتياج السهوية الاجتماعية الى الاجزاء المادية لازم
وان اريد عدم الاحتياج فيما بين الاربعة المادية فذلك
ليس يلزم في المركب الحقيقي ايضا كالبسيط العنصري للمركب
المعدنية مثلا قلنا المراد الاول الصورة الاجتماعية

في المركبات الاعتبارية محض اعتبار العقل لا تحقق لها في
 الخارج اذ ليس في العسكرة الخارج الالئك الافراد بخلاف
 المركبات الحقيقية فانه هناك صور افيض على المواد في
 نفس الامر **قوله** ومن خالف في محولية الماهية اذ بعد اتفاق
 على ان وجود الممكن بالفاعل اختلاف في ماهية فذلك ممكن
 الى انما يجعل الفاعل مطلقا اي بسيطة كانت او مركبة
 وذهب جمهور الفلاسفة والمعتزلة الى انها ليست بجعل
 مطلقا بمعنى ان شيئا منها ليس بمجوع وذهب بعضهم الى
 ان المركبات مجعولة دون البساطة وتحرير محل النزاع
 عما ذكره صاحب المواقف ان المجعولة قد يراد بها
 الاحتياج الى الفاعل وقد يراد بها الاحتياج الى الغير على ما
 يعلم الجواب وكلاهما بالنسبة الى الممكن من العوارض منها ما يكون
 من لوازم الماهية كزوجية الاربعية حتى لو تصورنا رابعة
 ليست بزوجة لم يكن اربعة ومنها ما يكون من لوازم الهوتية
 كتناهي الجسم وحدوثه حتى لو تصورنا ليس بمتناهي او حادث
 كان جسما ولا حقا وان احتياج الممكن الى الفاعل في المركبات
 والبسيطة جميعا من لوازم الهوتية دون الماهية وان الاحتياج
 الى الغير من لوازم ماهية المركب دون البسيطة اذ
 لا يعقل مركب للاحتياج الى الجبر ومن قال بمجعية الماهية



جسام

مطلقا

مطلقا اي بسيطة كانت او مركبة اراد ان المجعولة بغير
 للماهية في الجملة اعتبارا ماهية بشرط نشي وهي الماهية المخلوطة
 ومرجعها الى الهوتية وان بعض الماهية من حيث هي وبجمل
 ان يريد ان بعض الماهية من حيث هي المجعولة في الجملة اي
 بمعنى الاحتياج الى الغير وان لم يكن بمعنى الاحتياج الى الفاعل
 ومن قال بعدم مجعية الماهية اصلا اراد ان الاحتياج الى
 الفاعل ليس من العوارض الماهية بل من عوارض الهوتية ومن
 عوارض الهوتية ومن فرق بين المركبة والبسيطة اراد ان
 الاحتياج الى الغير من لوازم ماهية المركب دون البسيطة
 وان اشتركا في الاحتياج الى الفاعل بالنظر الى الهوتية بهذا
 ولكن لم يحقق نزاع في المعتزلة **قوله** افراد النوع انما
 تتمايز بعوارضها من صور الشيء بوجه ما وادى كما في
 الحكم عليه في الجملة لكن خصوصيات الاحكام ربما
 تستدعي تصورات مخصوصة لا بد منها في صحة الحكم فلا بد
 في تحقيق اذن التعيين وجودي او عدمي اعتباري او غير
 اعتباري من بيان ماهو المراد من هذه الالفاظ فنقول
 الحقيقة النوعية المستحصلة بنفسها او بما لها من الالفاظ
 قد يلحقها كثرة بحسب ما يعرض لها من الكميات والكيفيات
 والادوات والاضافات واختلاف المواد وغير ذلك وربما

والعوارض

وربما انتهى العوارض الى ما يفيد الهذية واشتتاع الشر
كمذا الانسان وذاك وسمى العوارض المستحقة فلا بد
في تحصيل موضوع القضية المطلوبة من بيان انه المراد
بالشخص هو تلك العوارض او ما يحصل عند ثابته الهذية
او عدم قبول الشركة او كونه اخصه من النوع بهذه الطبيعة
او نحو ذلك ثم لا بد لتخصيل معنى المحمول من بيان امره بالوجودي
والعدمي والاعتباري فقبل العدمي المعدوم وقبل ما
يكون عدما مطلقا او مضافا مسكبا مع وجودي كعدم البصر
على ما شأنه او غير ذلك كعدم قبول الشركة وقبل ما يدخل
في مفهوم العدم ككون الشيء بحيث لا يقبل الشركة والوجودي
بخلافه فهو الموجود او ما يكون وجودا مطلقا او مضافا
او ما لا يدخل في مفهوم العدم والعبرة بالجمع دون اللفظ
حتى ان العدمي واللا وجودي واما الاعتباري فهو
ما لا تحقق له الا بحسب فرض العقل وان كان موصوفه
متصفافه نفس الامر كالا مكان فان الانسان متصفافه
في نفس الامر بمعنى انه بحيث اذا نسب العقل الى الوجود يعقل
وصفا هو الا مكان وبغايه الطبيعة اذا تقرر هذا فلا خفاء
في ان العوارض المستحقة وجودية والهذية اعتبارية وتميز
الفردية عداه وعدم قبول الشركة وكونه ليس غيره او لا يملك

الشركة عدمية ثم على تقدير الشخص موجودا يستند عندنا
الى القادر المختار كسابر الممكنات بمعنى انه الموجود
لكل فرد على شأه من الشخص وعند بعضهم الى تحقق الماهية
في الخارج للقطع بانها اذا تحققت لم يكن الا فردا
مخصوصا لا تعد فيه ولا اشراك وانما قبول التعدد و
الاشتراك في المفهوم الحاصل في العقل ذهبت الفلاسفة
الى ان التعيين قد يستند الى الماهية بنفسها او ببلوانها
كما في الواجب في شخصه والالزام تحلف المعلوم
عن علته لتحقيق الماهية في كل فرد مع عدم شخص الا فرد
وقد يستند الى غير ما ولا يجوز ان يكون امر منفصلا عن
الشخص لان نسبة الكل الى افراد والتعينات على السواء
ولا حال فيه لان الحال في الشخص لا تقاربه اليه يكون
متاخر عنه ولكونه علمه لشخصه المتقدم عليه ضرورة انه
لا يصير هذا الشخص الا بهذا الشخص يكون متقدما عليه
وهو مع فتعين ان يكون محلا له والمراد بحال الشخص مع وجوده
في الاعراض وما دونه الاجسام ومتعلقة في النفوس
واعترض بان المادة التي يستند اليها الشخص يكون
مستحقة لاحالة في شخصها اما بما هيها فلا يتعدوا افراد
او للشخص المعلوم في فرد او علوة في قيته واجب بانه

عما فيها من الكميات والكيفيات والاضاع وغير
 ذلك من الاوضاع التي تتوافق عليها بتوافق الاستعدادات
 واستحقاق لو ذهب الى غير النهاية لم يمتنع على ما هو رايهم
 فيما لا يجمع في الوجود كاطركات والاضاع الفلكية واذا
 استند الى المادة تكثرت افرادها بما هي بتكثراتها وادواتها
 والمادة قابلة للتكثف بذااتها فلا يقتصر الى قابلية تكثفها
قوله **الوجوب** والامتناع والامكان معقولات
 قد تغدو في موضوع ان هل اعاد بطلب بها وجود
 الشيء في نفسه او مركبة او وجوده بطلب بها وجوده في نفسه
 فاذا نسب المفهوم الى وجوده او وجوده لام حصل في العقل
 معان هي الوجوب والامتناع والامكان لتأمل الوجود على
 الشيء او ربط الشيء بالشيء بواسطة قد يكون في قولنا الباري
 تعالى وتقدس موجود والاربعة يوجد لها الزوجية وقد يمتنع
 كما في قولنا اجتماع النقيضين موجود والاربعة يوجد لها
 الفردية وقد يمكن كما في قولنا الانسان موجود او وجوده الكتاب
 ولا خفاء في حصولها عند حمل العدم او الربط بواسطة لكنه
 يخرج فيما ذكرنا من حمل الوجود او الربط بواسطة لكونه
 اعم من الالجابي والسبلي ونصيرات هذه المعاني ضرورية
 حاصلة لمن لم يمارس في الاكتساب اللاتما قد يعرف تعريفا

لفظية كالوجود والعدم فيقال الوجوب ضرورة الوجود
 او اقتضاه او استحالة العدم والامتناع ضرورة العدم
 او اقتضاه او استحالة الوجود والامكان جواز الوجود
 والعدم او عدم ضرورتها او عدم اقتضائهما منهما ولهذا
 لا يتحاشى عن ان يقال الواجب ما يمتنع عدمه او ما لا يمكن
 عدمه وامتناع ما يجب عدمه او ما لا يمكن وجوده واممكن
 ما لا يجب وجوده ولا عدمه او ما لا يمتنع وجوده ولا عدمه
 ولو كان المقصد الى افادة تصور هذه المعاني لكان
 دورا ظاهرا واطرها هذه المفردات الوجوب لكونه كذا
 الوجود الذي هو اعرف من العدم لما انه معروف بذاته
 والعدم يعرف بوجوده ما بالوجود **قوله** ويتقسم كل من الاثنين
 الى اكل من الوجوب والامتناع قد يكون بالذات وقد يكون
 بالغير لان ضرورة وجود الشيء او لا وجوده في نفسه ضرورة
 وجود الشيء لا فواولا وجوده ان كانت بالنظر الى ذاته
 لوجود البارز وعدم اجتماع النقيضين ووجود الزوجية
 للاربعة وعدم الفردية لها ذاتي والافقري والامكان
 ذاتي لا غير اذ لو كان غيرا لكان الشيء في نفسه واجبا او
 مستغاي ضروري الوجود او العدم بالذات ثم يصير
 لاضري الوجود او العدم بالغير فيرفع ما بالذات

وهو **قول** والموصوف بالذاتي انما يعزى اذا اخذنا الوجود بمحمولا
 فالموصوف بالوجوب الذاتي يكون واجب الوجود لذاته كما
 كالباري تعالى وبالا متناع الذاتي يكون متمنع الوجود لذاته كما اجتماع
 التقيضين واذا اخذنا رابطة بين الموضوع والحيث في الموصوف
 بالوجوب الذاتي يكون واجب الوجود لموضوعه نظرا الى ذات
 الموضوع كالترؤية للارضية وبالا متناع الذاتي يكون متمنع
 الوجود له نظرا اليه كالفردية للارضية فلان الماهية كالتؤية
 مثلا واجب الوجود لذاته اتمها اي واجب الثبوت للماهية
 نظرا الى نفسها لا واجب الوجود لذاته بمعزى اقتضائه الوجود
 بالذات ليلزم **الحال** وقد يؤخذ الامكان بمعنى سلب
 ضرورة الوجود او العدم اي الامكان بمعنى سلب ضرورة
 الوجود والعدم هو الامكان الخاص المقابل للوجوب بالامتناع
 بالذات وقد يؤخذ بمعنى سلب ضرورة الوجود فيقابل الوجود
 ويعم الامكان الخاص والامتناع فيصدق على المتمنع انه ممكن العدم
 وقد يؤخذ بمعنى سلب ضرورة العدم فيقابل الامتناع ويعم الا
 الامكان الخاص والوجوب فيصدق على الواجب انه ممكن
 الوجود وهذا هو الموافق للثبوت والعرف ويسمى بالامكان العام
 لعدم الامكان الخاص وضرورة الطرف الاخر بالامكان العام
 ايضا فان العامة يفهم منه نفي الامتناع فمن امكان الوجود

نفي امتناع الوجود ومن امكان العدم نفي امتناع العدم وقد
 يؤخذ الامكان بالنظر الى الاستقبال بمعنى جواز وجود الشيء
 في المستقبل من غير نظر الى الماضي والحال ويسمى بالامكان
 الاستقبالي وذلك لان الامكان في مقابلة الضرورة وكلما
 كان الشيء اخص عن الضرورة كان الحق باسم الممكن وذلك
 في المستقبل اذ لا يعلم فيه حال الشيء من الوجود والعدم بخلاف
 الحاضر والحال فانه قد تحقق فيها وجود الشيء او عدمه **قول**
 ويجمع ترتيبا للمادة التي اشارت الى ان الامكان الاستعدادي
 وهو ترتيب المادة لا يحصل لها من الصور والاعراض
 بتحقيق بعض الاسباب والشرايط بحيث لا ينتهي الى
 حد الوجوب الحاصل عند تمام العلة وتفاوت شدة
 وضعف حسب القرب من الحصول والمعد عنه بناء على
 حصول الكثير مما لا بد منه او القليل كما استعداد الانسانية
 الحاصل للنطفة ثم للعلة ثم للمضة وكما استعداد
 الكتابة الحاصل للجنين ثم للطفل وهكذا الى ان يتعلم
 وهذا الامكان ليس لازما للماهية كالامكان الذاتي
 بل يوجد بعد العدم بحدوث بعض الاسباب والشرايط
 ويعدم بعد الوجود بحصول الشيء بالفعل **وهذا** مراد
 من قال ان زعم الفلاسفة ان كل حادث مسبوق

بمادة ومدة وعنوانا بالمادة ما يكون موضوعا للحدث
 ان كان عضا او هيو لاه ان كان صورة او متعلقه ان كان
 نفسا وبالمدة الزمان وبشوا على ذلك قدم المادة والزمان
 بمعنى انه لا بد ان يكون للمركب مادة قديمة بسيطة هي الحامل
 للصورة والاعراض الحادثة اذ لو كانت حادثة لكانت لها
 مادة اخرى وتواجبه على ثبوت المادة بان الحدث
 قبل وجوده ممكن لا متناه لانقلاب وكل يمكن فله امكن
 وهو وجودي وليس محسوس كونه اضافيا بحقيقته فليس عرضا
 فيستدعي محلا موجودا ليس هو نفس ذلك الحادث لا متناه
 تقدم الشيء على نفسه ولا امر منفصل عنه لانه لا معنى لقياس
 امكن الشيء بالامر المنفصل عنه بل متعلقا به وهو المعنى
 بالمادة والاطراب انه ان اريد بالامكان الامكان الذاتي
 اللازم كاهية الممكن كما هو ظ كلامهم فلا يتم انه وجودي بمعنى
 كونه امر محققا يستدعي محلا موجودا في الخارج وان اريد
 الامكان الاستعدادي كما هو تحقيق كلامهم فلا يتم ان كل
 حادث فهو قبل وجوده ممكن بالامكان الاستعدادي طوار
 ان يحدث من غير ان يلزم هناك مادة وامر مصادرها
 الوجود ذلك الحادث ولا يلزم هذا من الانقلاب في
 شيء لان المقابل للوجوب والامتناع هو الامكان الذاتي

لا الاستعدادي فان قيل المراد الامكان الاستعدادي والكل
 قائم على ثبوته لكل حادث وتقريره ان العلة النامة للحدث
 لا يجوز ان يكون ذات القديم وحده او مع شرط قديم والا لزم
 قدم الحادث لان المعلوم وان لم يدوام علة النامة بالضرورة
 لما في التخلف من التبرج لما يرجح بل لا بد من شرط حادث وحده
 يتوقف على شرط او حادث وهكذا الى غير النهاية ويمتنع
 توقف الحادث على تلك الحوادث جملة لا متناه التبع
 ولان مجموعها طوله يقتصر الى شرط او حادث فيكون دخلا
 خارجا وهو محال لا بد من حوادث متعاقبة يكون كل سابق
 منها معدا لللاحق من غير اجتماع في الوجود كما طرأت الاوضاع
 الفلكية ويحصل بحسبها للحدث حالات مقربة الى الفيضان
 عن العلة هي استعدادا في القرب والبعد المنقشرة الى كل
 ليس نفس الحادث ولا امر منفصل عنه لما تقوم بل متعلقا به
 هو المعنى بالمادة قلنا هذا ضعيف لا يتناه على كون الصانع
 القديم موجبا بالذات اذ الفاعل بالاختيار بوجود الحادث
 من متعلق به ارادة القديمة التزم شأنها التبرج والتخصيص
 من غير توقف على شرط حادث واجتبه على كون الحادث
 مسبوقا بالزمان بانه لا بد له من سبق حوادث متعاقبة
 بمعنى حصول هذا بعد حصول ذلك بحيث لا يجمع المتقدم

المتفاوتة

و المتناظر وما ذاك الا بالزمان والاطراب ان مبناه
على افتقار كل حادث الى سبق حوادث متعاقبة وقد مر فيه
قوله نعم الاحتياج الممكن الى من خواص الممكن انه محتاج
في وجوده وعدمه الى سبب وانه لا يتخرج احد طرفيه الا بمرجع
والظاهر على ان هذا الحكم ضروري بعد تلخيص معنى الموضوع
والحمل من غير ان يفترق الى زمان فان معنى الممكن مالا يقصر
ذاته وجوده ولا عدمه ومعنى الاحتياج ان كلاما من وجوده
وعدمه يكون لالذاته بل لا مر خارج فان قيل يحتمل ان لا يكون
لذاته ولا لا مر خارج بل مجرد الاتفاق قلنا هذا مما يظهر
بطلانه بادنى التفات ولهذا يحكم به من لا يتأني منه
النظر والاستدلال لا يقال لو امتنع وقوع الممكن بلا مؤشر
وترجى بلا مرجح لما وقع بلا مرجح واللازم بطبعكم الضرورة
في مثل العطشان يشرب احد المائتين واليا مع يكمل احد
الضعيفين في النهار شيئا من احد الطير يقين في موضع التساوي
وعدم المرجح لانا نقول بعد تسليم عدم المرجح عند العقل أصلا
ان هذا ليس بوقوع الممكن بلا سبب وترجى احد طرفيه
بلا مرجح بل من ترجى المختار احد الامرين المتساويين
من غير مرجح وتخصيص هو غير المتنازع فان قيل هذا الاختيار
والترجيح امر ممكن وقع بلا سبب وفيه الخط قلنا مم بل

انما وقع بالارادة التي من شأنها الترجيح والتخصيص
قوله فان قيل التأثير من اقوى شبه المنكرين لامتناع
وقوع الممكن بلا سبب كد بقر الطير وانباعه القائلين
بانه وجود السموات بطريق الاتفاق انه لو احتاج الى
المؤثر فتأثيره فيه اما ان يكون حال وجوده وهو ايجاد للمؤثر
وتحصيل للحاصل او حال عدمه وهو جمع بين التقيضين
اي العدم الذي كان والوجود الذي حصل والجواب
انا نختار ان التأثير حال الوجود فان اريد بياض
الموجود والموجود بالوجود والاصل من هذا الابداء فلام
استحالته كما في القابل فان السواد قائم باطليم الاسود
بهذا السواد وان اريد بوجوده في سابق فلام لزومه
فان الوجود الحاصل بالتأثير مقارن له وقد نختار ان
التأثير حال العدم ولا جمع بين التقيضين لان ان
الاشترع يقب ان التأثير بناء على ان المؤثر سابق على
الاشتر بالزمان ايضا ومعز امتناع التخليق انه لا يتخللها ان
قوله والحجج هو الا مكان او اطروث اي قد سبق ان
الممكن محتاج الى المؤثر الا ان ذلك عند الفلاسفة
وبعض المتكلمين لا مكانه وعند قدماء المتكلمين طروثه
وقيل لا مكانه مع اطروث وقيل بشرط اطروث اجبت

الفلاسفة على دعواهم بان العقل اذا لاحظ كون الشيء
 غير مقتضى للوجود او العدم بالنظر الى ذاته حكم بان وجوده
 او عدمه لا يلزمه السبب خارج وهو معنى الاحتياج سواء
 لاحظ كونه مسبوقا بالعدم او لم يلاحظ واحتجوا على ابطال
 مذهب الخالف بان الطروث وصف للوجود متأخر عنه
 لكونه عبارة عن مسبوقة الوجود بالعدم والوجود متأخر عن
 تأثير المؤثر وهو عن الاحتياج اليه وهو علة الاحتياج
 ووجوده وتأثيرها فله كان الطروث علة للاحتياج لوجودها
 او شرطها لزم تأخر الشيء عن نفسه بمراتب وعارضهم بعض
 المتكلمين فقالوا سبب الاحتياج هو الطروث لان العقل
 اذا لاحظ كون الشيء مما يوجد بعد العدم حكم باحتياجه الى علة
 يخرج من العدم الى الوجود وان لم يلاحظ كونه غير ضروري
 الوجود والعدم ولا يجوز ان يكون هو الامكان لانه كيفية
 نسبة الوجود الى الماهية فيتأخر عن الوجود المتأخر عن
 التأثير المتأخر عن الاحتياج الى المؤثر والحق ان هذه
 العلبة انما هي بحسب العقل بمعنى انه يلاحظ الامكان او
 الطروث فيحكم بالاحتياج كما يقال علة الحصول في الطير هو
 الخبز لا بحسب الخارج بان يتحقق الامكان او الطروث
 فيوجد الاحتياج وبهذا يظهر ان كلام الفرقين في الابطال

مخالطة واما في الاثبات فكل كلام المتأخرين اظهر وبالقبول
 اجبروا على عرض بانه لو كان علة الاحتياج الا المؤثر فهو الامكان
 او الطروث وبهذا لازم ان الممكن والحادث لزم احتياجهما حال
 البقاء لدوام المعلول بدوام العلة وللازم بطلان التاثير
 اما في الوجود وقد حصل بغير وجود المؤثر فيلزم تحصيل الحاصل
 بحصول سابق واما في البقاء او في امر اخر متجدد وهو تأثير
 في غير البقاء اعز الممكن والحادث فيلزم استغنائهما عن
 المؤثر وفي كون الامكان علة الاحتياج فاداف وهو احتياج
 الممكن الى المؤثر حال عدمه السابق مع انه في محض نفي
 لا بعقل المؤثر والحوادث ان معنى احتياج الممكن او الحادثة
 الى المؤثر توقف حصول الوجود له او العدم او استمرارهما
 على تحقق اف او انتفاءه بمعنى امتناعه بدون ذلك وهو
 معنى دوام الاثر بدوام المؤثر واذا تحققت فاستمرار
 الوجود اعني البقاء ليس الوجود اما حاضرا بالاضافة الى
 الزمان الثاني وصحة قولنا وجد فلم يبق وكبتم لا يدل الا
 على مغايرة البقاء لمطلق الوجود ولا نزاع في ذلك **قوله**
 ولا تغفل اولوية بالذات لاحد الطرفين اجماعا فهو على
 ان وجود الممكن وعدمه بالنظر الى ذاته على السواء لا اولوية
 لاحدهما على الاخر فيقبل العدم اوليا بالممكن جوهر اكان او عرضا

زائلا او باقيا لتحقيقه بدون تحقيق سبب مؤثر وطبوعه
 بانتفاءه من اجزاء العلّة النّاتجة للوجود المتفق لا تحقق
 جميعها وروبان الممكن كما يستند وجوده الى وجود العلّة
 يستند عدمه الى عدمها ولا معنى لعدم المركب سوى ان
 لا يتحقق جميع اجزائه سواء تحقق البعض او لم يتحقق وهذا
 القدر لا يقتضي اولوية عدمه بالنظر الى ذات الممكن معني
 ان يكون له نوع اقتضاء لعدمه وقبل عدمه اول بالاعراض
 السببية كالحركة والزمان والصوت وصفاتها بدليل
 امتناع البقاء عليها والذي يقتضيه النظر الصائب
 انه ان اريد بالاولوية الوجود او عدمه ترجحه بالنظر الى ذات
 الممكن بحيث يقع بلا سبب خارج فبطلا لا ضروري لانه
 ح يكون واجبا او ممثلا لا ممكنا فان قيل هذا انما يلزم
 لو لم يكن وقوع الطرف الاخر مرجح خارجي فتوقف وقوع
 الطرف الاول الى عدم المخرج الخارجي وان اريد بالاولوية
 كونه اقرب الى الوقوع لقلة شروطه وموانعه وكثرة اتفاق
 اسبابه فهذه اولوية بالغير لا بالذات وهو ظاهري
 ان الممكن قد يكون بحيث اذا لاحظ العقل وجد فيه نوع
 اقتضاء للوجود او لعدمه لا الى احد الوجوب ليلزم كونه
 واجبا او ممثلا فلا يظهر امتناعه واستدلاله على امتناعه

بانه لو كان احد الطرفين اولى بالممكن نظرا الى ذاته فمع تلك
 الاولوية اما ان يمتنع وقوع الطرف الاخر فيكون الطرف الاول
 واجبا لذات الممكن فلا يكون ممكنا بل واجبا او ممثلا ههنا
 ح ان يمكن وج وقوعه اما ان يكون بلا سبب يرجح فيلزم ترجح
 المخرج اعتراف الطرف الغير الاول او يكون بسبب يفيد رجحانه
 فيكون وقوع الطرف الاول متوقفا على عدم ذلك السبب
 فلا يكون اولى بالنظر الى ذات الممكن مع ذلك السبب ههنا
 واجواب انه لا يلزم من توقف الوقوع على توقف الاولوية
 عليه حتر يلزم كونها غير دائمة وذلك لان التقدير ان امراتها
 رجحان مالا الى احد الوجوب **والله** علم وجود الممكن محفوف
 بوجوبين ايمع انه لا يكون وجود الممكن مجردا بالاولوية بل
 لا بد من اشتغالها الى احد الوجوب بان يصير الطرف الاخر
 ممثلا بالغير اذ لو جاز وقوعه ايضا كان وقوع الطرف الاول
 تارة ولا وقوعه اخرى مع استواء الحالين حيث لم يوجد الا
 مجرد الاولوية ترجحا لما مرجح فالممكن يجب صدوره عن العلّة
 ثم يوجد وهذا وجوب سابق وبعده لا يوجد بمتنع عدمه ضرورة امتناع
 اجتماع الوجود وعدمه وهذا وجوب لاحق يستلزم ضرورة نظر
 المحقق فان قيل ما ذكرتم من كون وجود الممكن مسبوقا بالوجوب
 لا يصح فيما يصدر عن الفاعل بالاختيار لان الوجوب يتأخر

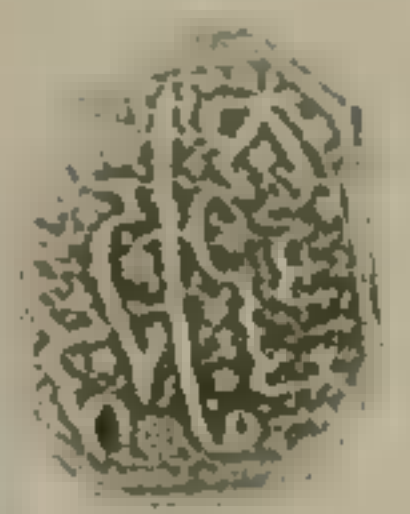
يتألف الاختيار من تنقض وليكن قلنا اذا كان الاختيار من
 تمام العلة لم يتحقق الوجوب الا بعد تحقق الاختيار وكون
 المعلول واجبا بالاختيار لا يتألف كونه مختارا بل حقيقة **قوله**
 والشيء بل كل ما يوصف بما لا يخفى ان الامتناع اعتبار
 عقلي وكذا الوجوب والامكان عند المحققين لان الوجوب
 مثلا لو كان موجودا كان واجبا ضرورة انه لو كان ممكنا كان
 جائزا الزوال نظر الى ذاته فلم يبق الواجب واجبا وهو
 لامتناع الانقلاب والواجب ماله الوجوب فيقول الكلام
 الى وجوبه ويلزم التسمية في الامور المترتبة الموجودة معا وهو
 وكذا الامكان ولما كان اسما له لعل بعينه جارية الوجود
 والبقاء والقدم والحدوث والوحدة والكثرة والتعبد
 والخصوصية والضرورية وتلك جعله صاحب التلويح
 قانونا في ذلك فقال كل ما يتكرر نوعه متسللا متزادا
 اي كل ما يتكرر نوعه بحيث يكون اي فرد يفرض منه موصوفا
 بذلك النوع فليكن مفهومه تارة تمام حقيقة محمولة لا عليه **قوله**
 وتارة وصفا عارضا له محمولا عليه بالاشتقاق يلزم ان يكون
 اعتباريا بالاشكال يلزم التسمية في الامور الموجودة ولهذا لم يكن
 الامور الموجودة متصفة بمفهوماتها فلم يكن السواد اسودا
 والعلم عالما والطول طويلا في ذلك ولما كانت هناك منظومة

الاشكال هو انما قاطعون بان الباري تعالى موجود واجب
 ومتعين وواحد وقديم وبارق في الخارج لا في الذهن فقط
 وكذا المكان الانسان وحدوثه وكثرته وتلك اشار الى
 الطواب بان هذا لا يقتضيه كون الوجوب والامكان وغيرهما **امورا**
 متحققة في الخارج لها صور عينية قائمة بالموضوعات كغيرها
 الجسم لان معقولنا الباري تعالى واجب في الخارج انه
 بحيث اذا نسبة العقل الى الوجود حصل معقول هو الوجوب
 ومعقولنا الانسان ممكن انه اذا نسبة الى الوجود حصل له
 معقول هو الامكان ومعقولنا الشيء متعين او واحد او كثير
 وقديم او حادث في الخارج انه بحيث اذا نسبة العقل
 الى هذه المفهومات كان النسبة بينهما الايجاب **السلب**
 وهذا ما يقال في انتفاء مبدء المحمول في الخارج لا يوجب
 انتفاء الظاهر في الخارج كما في قولنا زيد **قوله** **القدم**
 عدم المسبوقية بالغير اي المتصف بالقدم والحدوث حقيقة
 هو الوجود واما الموجود فباعتباره وقد تبين بهما العدم
 فيقال للعدم الغير المسبوق بالوجود قديم والمسبوق حادث
 ثم كل من القدم والحدوث شئ قد يؤخذ حقيقيا وقد يؤخذ
 اضافيا اما الحقيقي فقد يراد بالقدم عدم المسبوقية بالغير
 وبالحدوث المسبوقية به ويستمر ذاتيا وقد يخص الغير بالعدم

فبراه بالقدم عدم المسبوقية بالعدم وبالحديث المسبوقية
 به وهو معن الطرود من عدم الى الوجود وبسبب زمانيا وهذا
 هو المتعارف عند الجمهور واما الاضافي فبراه بالقدم كون ما
 بمعنى من زمان وجود الشيء اكثر وبالحدث كونه اقل فالقدم
 الذي اتي اخضر من الزماني والزماني من الاضافي بمعنى ان كل
 ما ليس مسبوقا بالغير اصله ليس مسبوقا بالعدم ولا عكس
 كما في صفات الواجب وكل ما ليس مسبوقا بالعدم فخاصة
 من زمان وجوده يكون اكثر بالنسبة الى ما حدث بعده ولا
 عكس كلاب فانه اقدم من الابن وليس قدما بالزمان والحديث
 الاضافي اخضر من الزماني والزماني من الذي اتي بمعنى ان كل ما يكون
 زمان وجوده المتأخر اقل فهو مسبوق بالعدم ولا عكس
 وكل ما هو مسبوق بالعدم فهو مسبوق بالغير ولا عكس
 ولاقديم بالذات سوى الله تعالى لاقديم بالذات
 سوى الله تعالى كما سبقت في براهنة توحيد الواجب ما القديم
 ما لمزنا فنجعل المتكلمون من انشا ملا صفات الله تعالى
 فقط حيث بينوا ان ما سوى ذات الله مع وصفاته
 حادث بالزمان واما المعتزلة فقد بالغوا في التوحيد
 فنقوا القدم الزماني عما سوا ذات الله تعالى ولم يقولوا
 بالصفات الزائدة القديمة الا ان القائلين منهم بالخال

اشبهوا الله تعالى بالاربعية هي العالمية والقادرية والحيوية
 والمجودية وزعموا انها ثابتة في الازل مع الذات وزادوا بها
 حكم حالة خاصة على الاربعية مميزة للذات هي الالهية
 فلم يزلهم القول بتعدد القدماء واما الفلاسفة فقد جعلوا
 القديم بالزمان شاملا لكثير من الممكنات كالجزوات
 والافلاك وغير ذلك على ما سبقت في **قول** ولا يستند القديم
 الى المختار ايا القديم بالزمان بمتنع استناده الى المختار
 بمعنى ان اثر المؤثر المختار لا يلزم الا حادنا مسبوقا بالعدم
 لان القصد انما يتوجه الى تحصيل ما ليس حاصل وهذا متفق
 بين الفلاسفة والمتكلمين والنزاع فيه مكابرة وانما
 قبة بالمتنار لانه لو امكن مؤثر قديم موجب بالذات
 على ما يدعيه الفلاسفة لم يمتنع استناده الى اثر القديم اليه
 بل وجب ان يكون معلوله الاول ساثر ما صدر عنه بالذات
 او بالوسائط القديمة قدما والاكمل وجوده بعد ذلك
 نترجى بل لا مرجح حيث لم يوجد في الاول وجود فيما لا يزال
 مع استواء ابطالين نظرا الى تمام العللة **قول** ولا يمكن عدم
 ايا ما ثبت قدمه بمتنع عدمه لانه اما واجب لذاته وامتناع
 عدمه ظ واما يمكن مستند الى الواجب بطريق اليجاب
 اما بالواسطة كما معلول الاول او بواسطة قديمة كالغاي

والثالث لما سبقت من امتناع التمسك واما ما كان يمنع
 عدمه لانه لما كان من مقتضيات ذات الواجب ولو ازم
 به اسطر او بغيره وسط لزم من امكان عدمه امكان عدم الواجب
 وهو محقق فان قيل لم لا يجوز ان يتوقف صدوره عن الموجب
 على شرط حادث قلنا لا يخفى ان يكون حادثا والكلام في القديم
 فان قيل فالقديم اذا امتنع عدمه كان واجبا لا ممكنا قلنا
 امتناع عدم الشيء لا ينافي امكانه الذاتي بل ان يكون ذلك
 لذاته بل لنظام علمته الموجبة فعندنا لما كان الواجب قاعلا
 بالاختيار لا موجبا بالذات لم يكن شئ من معلولاته قدما
 ممتنع لعدمه وانما ذلك على راي الفلاسفة فان قيل صفات
 الواجب عندهم موجودات قديمة فيمتنع استنادها اليه
 بطريق الاختيار ويتعين الايجاب قلنا علمه الاجتناب
 الى الموانع عندنا الطرود لا الامكان فصفات الواجب
 وان كانت مفقودة الى ذاته لا يكون آثارا له وانما يمتنع عدمها
 لكونها من لوازم الذات ولو سلم قلنا شئ والتاثيرات
 يجوز بين المتغايرين ولا تغاير ههنا ذهبت الفلاسفة الى
 ان اقسام التقدم والتاخر والجمعية مخففة بحكم الاستقراء
 في خمسة يمتنع ان كلامها يكون اما بالعلية كتقدم حركة اليد على
 حركة المفتاح واما بالطبع كتقدم ابيض على الكحل واما بالزمان



في خاتمة ايجام

كتقدم

كتقدم الاب على الابن واما بالشرف كتقدم المعلم
 على المتعلم واما بالرتبة وهي قد تكون حبة بان يكون الحكم
 بالترتيب وتقدم البعض على البعض فاضا من احوال كونه
 في الامور المحسوسة وقد يكون عقلية بان يكون ذلك بحكم
 العقل لكونه في الامور المعقولة وكل منهما قد يكون بحسب
 الطبع وقد يكون بحسب الوضع وذلك كتقدم الراي
 على الرقبة وتقدم الامام على المأموم وتقدم ابل على
 النوع وتقدم بعض مسائل العلم على البعض المتكلمون
 منحو الاطر وتام الاستقراء واشتوا قسما فهو
 التقدم بالذات كتقدم بعض اجزاء الزمان على البعض
 كتقدم الامر على اليوم فانه كاليس بالعلية والطبع
 والرتبة والشرف ليس بالزمان لان كلام الامر
 واليوم زمان لا امر يقع في الزمان فسبق عدم الطرود
 على وجوده يجوز ان يكون من هذا القسم ولا يلزم ان يكون
 زمانيا حتى يلزم ما تدعيه الفلاسفة من تقدم الزمان المستلزم
 لتقدم الحركة والتمحرك متمسكين بانه لو كان حادثا لكل عدمه
 سابقا على وجوده سبقا زمانيا فيلزم وجوده حال عدمه كما لا
 لا يلزم ان يكون لكل حادث امكان استعدادي حتى يلزم ما
 يدعون من تقدم مادة تكون محلا له كما ترى تفصيلا **في خاتمة**

والوحدة والكثرة الخ اطلق ان تصورهما بديهي لطوله
 لمن لم يارس طرفي الاكتساب فلا يعبر فان الالفظ
 كما يقال الوحدة عدم الانقسام والكثرة هو الانقسام
 وقد يقال الوحدة عدم الانقسام الى امور متشابهة و
 الكثرة الانقسام اليها ولا خفاء في انتقاضها طرذا
 وعكسا بالجمعي جمع من الامور المتخالفه واما ما يقال ان
 الوحدة عدم الكثرة والكثرة هي التجميع من الوحدات
 فمبناه على ان الوحدة اعرف عند العقل والكثرة عند
 اطفال لما ان الوحدة مبدا للكثرة والعقل انما يعرف المبدأ
 قبل ذي المبدأ والكثرة ترسم صورنا في الخيال فتترج
 العقل منها امر واحد فيكون تفسير الوحدة بالكثرة عند
 اطفال وتفسير الكثرة بالوحدة عند العقل تفسير بالاعرف
 لا بالناوي في المعرفة واجماله **قوله** ومقولتهما با
 بالتشكيك بمعنى ان الوحدة والكثرة مقلدان بالتشكيك
 دون الاشتراك او التواطؤ اما الوحدة فلكونها مفهوما
 واحدا متقاوتنا بالاولوية فان الواحد بالشخص اول بالوحدة
 من الواحد بالتنوع وهو من الواحد بالجنس وهو من الواحد
 بالعرض وفي الواحد بالشخص لا يتقسم اصلا اول بالوحدة
 مما يتقسم الى اجزاء متشابهة وهو مما يتقسم الى اجزاء متخالفه

ولم يغفل احد بالتفاوت في الشدة والاقدمية لكونه
 غير معقول واما الكثرة فلكونها في كل عدد اشدها فلو
قوله وقد نجد معروضهما الخ معروض الوحدة اما ان يكون
 معروضا للكثرة بان يصدق على كثيرين او لا فان لم يكن
 قايما ان يكون له مفهوم سوى عدم الانقسام او لا فان لم يكن
 له مفهوم سوى عدم الانقسام كما في قولنا وحدة واحدة
 فهو الوحدة على الاطلاق وانه كان له مفهوم سوى ذلك
 قايما ان يكون ذلك المفهوم قابلا للانقسام او لا فان لم
 يكن قايما ان يكون بحيث يمكن ان يشار اليه اشارة حتمية
 او لا فالاول النقطة والثاني المقارن كان قابلا للتقسيم
 فقبوله القسمة اما بالذات وهو الكم او بالعرض هو
 الجسم فان كان بسيطا متشابه الانقسام فهو الواحد
 بالاتصال وان كان مركبا مختلف الانقسام فهو الواحد
 بالاجتماع هذا اذا لم يكن معروض الوحدة معروض للكثرة
 وانه كان فلما بد فيه من جهة وحدة وجهة كثره لا متناع ان
 يكون الشيء الواحد باعتبار واحد او كثير اجماع الوحدة اما
 ان يكون مقوما للكثرة بمعنى كونه ذاتيا غير عرضي واما ان يكون
 عارضا واما ان لا يكون هذا اول اذ ان الاول اما ان يكون
 نفسا بقرينة وهو الواحد بالتنوع كوحدة زيد وعمرو في الانسانية

او جزاء مقول في جواب ما هو على الكثرة المختلفة الحقيقة
 وهو الواحد بالجنس كوحدة الانسان والفرس في الطيور
 او في جواب ان شئ هو في جوهره وهو الواحد بالفصل
 وانما يغاير الواحد بالتنوع بحسب الاعتبار دون الذات
 والثاني اما ان يكون الكثرة موضوعات لمحمول واحد كما
 كالقطن والثلج للبياض او محمولات لموضوع واحد كالكاين
 والضاحك للانسان والثالث كوحدة نسبة النفس
 الى البدن ونسبة الملك الى المدينة في التدبير الذي ليس
 عارضاً للنسبتين بل للنفس والملك ولا خفاء في التدبير
 محمول على النسبتين وان قلنا النفس كالملك في التدبير فالنفس
 محمول عارض لهما فهو كالبياض للقطن والثلج وبالجملة
 جهة الوحدة هي ما به الاشتراك وهو لا يكون الا بحيث
 يحل بالموحدة او الاشتقاق **قوله** ويسمى الوحدة الخ
 الوحدة تنوع انواعا بحسب ما فيه ولكل نوع منها اسم
 يخصه بحسب الاصطلاح متبيلا للتعبير عنها في الجنس
 مجازية وفي النوع مماثلة فاذا قيل هما مثلان لكان معناه
 انهما متفقان في الماهية النوعية وفي الحكم عدد اكان او
 مقدار مساواة وفي الكيف مشابهة وفي النسبة مناسبة
 كزبد وسمو اذا نثار كافي ما ينشأ من الحاجة متماثلة وفي

يكره

وفي

في الاطراف مطابقة كطاسين يطبق طرف احدهما على طرف
 الاخر وفي وضع الاجزاء موازاة ومخاراة كشخصين
 متساويين في الوضع بالتفصيل الثالث **قوله** ويمتنع اتحاد
 الاثنين اياه ويمتنع اتحاد الاثنين بالضرورة بان يكون
 هناك شيان في طبع شياء واحد الا بطريق الوحدة
 الانصالية كما اذا جمع الماء أن في الماء او الاجتماع
 كما اذا امتزج الماء والتراب فصارت طينا او الكون
 والف كالماء والهواء صار اباً لغلياً هو واحد
 او الاستحالة كلون الجي كان سوادا وبياضا فصار
 سوادا بان يصير احدهما الاخر الصائر بعينه اياه وقد
 يتسكن في بيان ذلك بوجهين الاول ان الاثنين
 سواءا كانا ماهيتين او فردين منهما او من ماهية
 واحدة فالاختلاف بينهما ذاتي لا بعقل زواله اذ
 لكل شئ خصوصية هو بها هو في ذاته لا بالخصوصية
 لم يبق ذلك الشئ واعتراض بانه ان كان استدلالا
 فنفس المتنازع وان كان تبيينها فليس اوضح من الدعوى
 اذ ربما يقع الاشتباه في كون الاختلاف في انما يمتنع
 الزوال دون اتحاد الاثنين الثاني ان الاثنين بعد
 الاتحاد ان كانا موجودين كانا اثنين لا محالة والا

فاما ان يكون احدهما فقط موجودا او لا يكون شي
 منهما موجودا فكان هذا فنا للاحدهما وبقاء للآخر او
 فنا لهما وحدث امر ثالث واعترض باننا لا نعلم
 انهما لو كانا موجودين كانا اثنين لا واحدا وانما يلزم
 لو لم يكونا موجودين بوجود واحد فذفع هذا الاعتراض
 بانهما لو كانا موجودين فاما بوجودين فيكونان اثنين
 لا واحدا واما بوجود واحد فذلك اما احد الوجودين
 الاولين فيكون فنا للاحدهما وبقاء للآخر او غيرهما
 فيكون فنا لهما وحدث ثلث فاجيب عن هذا
 الدفع بانهما موجودان بوجود واحد هو نفس الوجودين
 الاولين صاروا واحدا فلم يمكن التفصيص بهذا المنع الابان
 الحكم بامتناع اتحاد الاثنين ضروري والمذكور في معرض
 الاستدلال تشبيه بزيادة بيان وتفصيل وانت خير حال
 دعوى الضرورة في محل النزاع وبان امتناع اتحاد الوجودين
 ليس بواضح من امتناع اتحاد الاثنين على الإطلاق **قوله**
 والغيرية نقبض الوجود هو اياه من خواص الكثرة التقابيرية
 لا يتصور الابان متعدد وانما الخلاف في ذلك هو ان
 التعدد هل يستلزم التقابير فعند الجمهور يستلزمه لهذا
 فهو الا ان الغيرية نقبض الوجود هو معنى ان الشيء بالنسبة

الى الشيء ان صدق هو انه هو هو فحينئذ وان لم يصدق
 فغيره ان كان بحسب المفهوم كما في نسبة الانسان
 الى البشر والناطق فيحسب المفهوم وان كان بحسب
 الذات والهوية كما في نسبة الانسان الى الكائنات
 والجزء بحسب الذات والهوية وعند المتقدمين من اهل
 المسئلة لا يلزم يستلزمه ولهذا خصوا الغيرين بوجودين
 خارجا لشككهما فيخرج المعلوم ما وكذا المعلوم و
 الموجود ومبناه على ان التقابير عندهم وجودي كالاختلاف
 والتضاد فلا يتصف به المعلوم واما التعليق بانه لا يميز
 بين الاعداد فيخص المعلومين وخرج الطرح الكلي
 وكذا الموصوف مع الصفة لا امتناع الانشكاك وذكر
 اطمئنان وان فرض كونهما قد يميز لانها بينهما
 بان يوجد هذا في غير لا يوجد في الاخر وكذا الصفة المقابلة
 سواء كان قد جاء او حادنا لانها بينهما بامتناع
 الموصوف وينعدم الصفة في اثنان الانشكاك اعم من
 ان يكون بحسب الجزء او بحسب الوجود والعدم فلا حاجة
 الى التقييد بقوله لانه في غير او عدم على ما ذكره الشيخ وهذا
 التقرير مشعر بانه يفرق التقابير الانشكاك من جانب
 وان الصفة التي ليست عين الموصوف ولا غيرهما

هي الصفة اللازمة النفسية وقيل بل الصفة القديمة
لعلم الصانع وقدرته بخلاف مثل سواد الجسم وبياضه
الا ان عمدتهم الوثيقة في التمسك هو ان قولنا ليس للدار
غير زيد وليس في يدي غير عشرة وراهم كلام صحيح لوجه وعرفا
مع ان في الدار اعضا زيدا وصفاته وفي اليد احدى العشرة
واوصاف الدار ابراهيم لا يفرق بين الصفات المتعارفة
واللازمة ويقتصر ان لا يكون شيا زيدا بل سائرا ما في
الدار من الامور غير زيدا وفاده بين وكيف يجوز على احد
ان المراد بهذا الكلام ثلث ان اذ غير زيدا وعدا في
فوق العشرة والعشر على تعريف المتعارفين بانه ليس
بجامع لان العالم والصانع متغايران ولا يجوز انهما
انفكا كما لا مشية وجود العالم بدونه الصانع واجيب
بانه يكفي الانفكاك من جانب وقد امكن عدم العالم
مع وجود الصانع ورد بان لا يكون مانعا لانه بدخل في
الجزء مع الكل والموصوف مع الصفة اذ يمكن وجود الجزء
والموصوف مع عدم الكل والصفة وان امتنع على
واجب ايضا بان المراد جواز الانفكاك من الجانبين
لكن يجب التعقل بانه الخارج وكما يمكن ان يعقل وجود
الصانع وانه العالم كذلك يمكن ان يعقل وجود العالم والتعقل

والتعقل وجود الصانع بل يطلب البرهان فان قيل العلم من
حيث انه معلول ومضوع للصانع لا يمكن ان يعقل بدونه فيعلم
ان لا يكونا متغايرين قلنا المعبر في التغاير هو الانفكاك
بحسب الذات والحقيقة والضرورة بالاضافة والاعتبارات
والعالم باعتباره كونه معلولا للصانع من قبيل المضاف وقد
اورد على القائلين بان التغير من موجود ان يجوز انفكاكما
انه لا انفكاك بين المتضاهين لا يجب الخارج ولا يجب
العقل فيعلم ان لا يكونا متغايرين فالتمسوا ذلك قالوا
انها من حيث انها متضاهية لاي بوجودين والغيران
لا بد ان يكونا موجودين فانه قيل تغاير مثل الاب والابن
والعمة والمعمول واما المتضاهية كالخوين ضرور
لا يمكن التماز قلنا الضرور هو التغاير بين الذاتين
واما مع وصف الاضاهية بوجودين فكيف تغايرانه
والتغاير عندهم من خواص الموجود وهي بمنزلة هذا بغير ما
يقال ان تعريف الغير من لا يشمل الجوهر مع العرض لا الانفكاك
مع الفعل لعدم الانفكاك وذلك لانها باعتبار الذات
يمكن الانفكاك في التعقل بل في الخارج ايضا بان يوجد
هذا الجوهر بدونه هذا العرض وبالعكس سيما عند من يقول
بعدم بقا الاعراض وان يحصل هذا الفعل بخلق الله تعالى

ضرورة من غير استطاعة العبد وان يحصل هذه الاستطاعة
 غير هذا الفعل سيما عند من يقول ان الاستطاعة تصلح
 للضدين ثم ان ما ذهبوا اليه من ان الكل بالنسبة الى الجزء
 والصفة بالنسبة الى الموصوف ليس عينه ولا غير ليس
 بمعقول لكونه ارتفاعا للتقيضين واعتذر عنه صاحب
 المواقف بان معناه انه لا هو بحسب المفهوم ولا غيره
 بحسب الهوية كما هو الواجب في المثال اذ لو كان المحمول
 غير الموضوع بحسب الهوية لم يصلح المثال ولو كان بحسب
 المفهوم لم يقد بل لم يصلح ايضا لامتناع النسبة بدونه
 الاثنية فمن قال بوجود الذهن صرح بانها متحدان
 في الخارج متغايران في الذهن ولم من لم يقل لم يصرح
 بل قال لا عين ولا غير لان المعلوم قطعاً هو انه لا بد
 بينهما من اتحاد من وجه واختلاف من وجه واما ان ذاك
 في الخارج وهؤلاء الذهن فلما وهذا الاعتذار فساد
 لان الكلام في الاجزاء والصفات الغير المحمولة كما
 كالواحد من العشرة واليد من زيد والعلم مع الذات
 والقدرة مع الذات ونحو ذلك مما لا يتصور اتحادها
 بحسب الوجود والهوية والتمثيل الاشتراك
 من خواص الكثرة التماثل هو الاشتراك في الصفات

النفسية نفس الذات و مرادهم بالصفة النفسية صفة
 شبيهة بدال الوصف بها على نفس الذات وهو معنزا عليها
 لكون الجوهر ذاتا وشياء وموجودا ويقابل المعنوية وهي
 صفة شبيهة دالة على معنزا ابد على الذات لكون الجوهر
 حادثا ومتميزة او قابلا للاعراض ومنه ان الاشتراك
 في الصفات النفسية امر ان احدهما الاشتراك فيما
 يجب ويمتنع ويجوز وثانيهما ان يد كل منهما مسددا
 بنوب متناه من ههنا يقال المثلان موجودان يشتركان
 في ما يجب ويمتنع ويجوز او موجودان يد كل منهما
 مسددا الاخر والمثلان وان اشتركا في الصفات النفسية
 لكن لا بد من اختلافهما بحسب اثر تحقيق التعدد والتمايز
 فيصح التماثل ونسب الى الشئ انه يشترط في التماثل التساوي
 من كل وجه واعترض بانه لا تعدد فلان ان اهل الملوك
 مطبقون على صحة قولنا زيد مثل عمرو في القوة اذ كان بيا
 فيه ويد مسددا وان اختلافه كثير من الاوصاف كذا قال
 النبي عم الخطاة بالخطاة مثلا بمنزل اراد به الاستواء في
 الكيل ووجه الوزن وعدد الطيات واد صافها والطوب
 ان المراد التساوي في الجهة التي بها التماثل حتى ان زيدا
 وعمرا والواشتركا في القوة وكان بينهما مساواة في ذلك

بحيث ينوب احدهما مناب الا فصح القول بانها
 مثلاً في القوة والافلا **قوله** واختلف في لزوم تغايرها
 اي اختلف في لزوم تغاير المثليين قال لا مولى واما
 الصفات فقد اختلف اصحابنا في فهمهم من قال ليست
 متماثلة ولا متماثلة ان التماثل والاختلاف بين الشئين
 يستدعي مغايرة بينهما وصفات اللزوم غير متغايرة و
 قال القاض ابو بكر بالاختلاف نظر الى ما اخص به كل
 صفة من الصفات النفسية من غير التفات الى وصف
 الغيرية وهذا في ان القاض لا يشترط في التماثل
 الغيرية ففي التماثل اول وقد يوهى من خط عبارة الموقف
 ان التغاير شرط في التماثل والاختلاف البعث فمن يصف
 الصفات به يصفها بهما ومن لا فلا واختلف ايضا في
 اجتماع المثليين في محل واحد منو الشئ الاشعري وجوزها
 المعنوية في المانع العرضين اذا اشتركا على معنى الماهية
 والصفات النفسية لم يقبل بينهما تماثراً لا بحسب
 المحل لان قيامهما به ووجودهما معاً لوجودهما في ذات
 الماهية وما يتبع الماهية ارتفعت الثانية وردت
 لجزا ان المحل يخص كل عرض مستندة الى اسباب
 مغايرة وقد يستدل بانه لو جاز اجتماع المثليين

لجاز لمن له علم نظري يشع ان ينظر ليحصل العلم اذ لا مانع
 سوى امتناع اجتماع المثليين وبانه لو جاز لما حصل القطع
 بانها شئ من الاعراض لجاز ان يكون امثالا مجتمعة واللازم
 بطل للقطع بذلك في كثير من الاعراض فانه لو جاز
 اجتماعها لجاز افتراقهما بزوال احد المثليين ضرورة ان ليس
 بواجب وانه ليس الا بطريقتين ضدته الذي هو ضد
 للمثل الاخر الباقي فيلزم اجتماع الضدين ورد الاول ان
 يمنع الملازمة لجاز مانع اخر كما انتفاء شرط النظر وهو
 عدم العلم بالمطلوب و لجاز القطع بانتفاء الممكن
 ضرورة او استدلالا والثالث يمنع المقدمات
 تمسكت المعنوية بالوقوع فان الجسم معرض له سواء ثم اخر
 واخر الى ان يبلغ غاية السواد واجب بان لا يلائم ذلك
 بل السوادات المتفاوتة بالشدق والضعف النوع من
 اللون متماثلة في الحقيقة بالتحقيق متشاركة في عارض بقول عليها
 بالتشكيك هو مطلق السواد معرض للجسم الذي يشهد سواده
 على التدرج في ان نوع اخر **قوله** والتضاد كون المعين
 الى من خواص الكثرة التضاد المعين بحيث يمنع
 لذا انهما اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة والمراد
 بالمعنى ما يقابل العين اى ما لا يكون قيامه بنفسه وبغيره

وذكر الاجتماع مغن عن وحدة الزمان اذا الاجتماع
 لا يكون الا في زمان واحد والتقييد بالمعنيين يخرج العينين
 والعين مع المعنى والعدم مع الوجود ولهذا
 قالوا بعدم التضاد في الاحكام وسائر الاضافات
 لكونها اعتبارية لا تحقق لها في الاعميان ولا يخرج القديم
 والحدث اذا كانا معنيين كعلم اللوح وعلم زيد بل ظاهر
 التعريف متناول له اذ لا اشعار فيه باشتراط النوار
 على محل واحد وقد يقال ان معنى امتناع الاجتماع انهما
 يتواردان على محل ولا يكونان معا فيخرج مثل ذلك لان
 محل القديم قديم فلا ينصف بالحدث وبالعكس لان
 القديم لا يزول عن المحل حتى يرد عليه المقابل واحترز بقيد
 امتناع الاجتماع عن مثل السواد والطلاوة مما يمكن اجتماعهما
 على ما في محل وبقي لهما عن مثل العلم بحركة الشيء وسكونه
 معا الى العلم بان هذا الشيء متحرك والعلم بانه ساكن في
 ان واحدا منهما لا يجتمعان لكن لا لهما بل لا امتناع اجتماع
 الحركة والسكون واما تصور حركة الشيء وسكونه معا فممكن
 ولذا يصح الحكم بامتناع اجتماعهما وبقي من جهة واحدة عن مثل
 الصفر والكبير والقرب والبعد على الاطلاق فانها
 لا يتضادان وامتنع اجتماعهما في الجمل وانما يتضادان

اذا اعتبر اضافتهما الى معين لكون الشيء صغيرا وكبيرا
 بالنسبة الى زيد ولا خفاء في انه لا حاجة الى هذا القيد
 لان مطلق الصفر والكبير لا يمتنع اجتماعهما وعند اتحاد الجهة
 يمتنع قالوا قرب ان القيد احراز عن خروج مثل ذلك وربما
 يعترض على تعريف المتضادين بالمتمثلين كالسوادين
 عند من يقول بامتناع اجتماعهما ويجاب بان اتحاد المحل
 شرط في التضاد والمتمثل الا عند اختلاف المحل **قوله**
 وعند الفلاسفة كل اثنين احدهما هبت الفلاسفة الا
 الكثرة يستلزم التعابر بمعنى ان كل اثنين فهما غيران
 فان كانت الاثنيتان باحقيقة فبالحقيقة او بالعارض
 فبالعارض او بالاعتبار فبالاعتبار ثم الغير ان امارة
 يشتركان في تمام الماهية كزيد وعمر في الانسانية او لا
 قالوا في المثالان والثاني المتخالفان سوادا وشتركان
 ذاتي او عرضي او لم يشتركا اصلا ثم المتخالفان قد
 يكونان متقابلين كالسواد والبياض وقد لا كالسواد
 والطلاوة والمتقابلان هما المتخالفان اللذان يمتنع
 اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة فيخرج بقيد المتخالف
 المثالان وان امتنع اجتماعهما وبقي امتناع الاجتماع في
 محل مثل السواد والطلاوة مما يمكن اجتماعهما وربما يفهم

من امتناع الاجتماع في كل نواردهما على المحل فيخرج مثل
الانسان والفرس مثل الانسان والسواد واما
قيد وحدة الزمان فتستدرك على ما ذكره اقيده وحدة
الجهة اذ اقصد به الاحراز عن مثل الصفر مع الكبر الالبوة
مع البتوة على الاطلاق والحق انه احراز عن خروج مثل
ذلك فانها متقابلان ولا يتبع اجتماعهما الا عند
اعتبار وحدة الجهة واما التقييد بوحدة المحل فلان المتقابلين
يتبعين قد يجتمعان في الوجود في الجسم على الاطلاق كيشكر
الرومي وسواد الجشي **قوله** فان كانا وجوديين الجارية
حصر اسم التقابل في الاربعة ومبناه على ان المتقابلين
يتبعين يكونان وجوديين او وجوديا وعدميا فان كانا وجوديين
فان كان تعقل كل منهما بالقبيل الى تعقل الاخر فتضاه
لثان كالابوة والبتوة والافتصادان كالسواد
والبياض وان كان احدهما عدميا والاخر وجوديا فان
اعتبر في العدمي كون الموضوع قابلا للوجودي بحسب نفسه
كعدم اللحية عن الامر او نوحه كعدم اللحية عن المرأة
او جنبه القريب كعدم اللحية عن الفرس او جنبه البعيد
كعدم اللحية عن الشجر فهما متقابلان تقابل المملكة و
العدم وان لم يعتبر ذلك كالسواد واللاسواد فتقابل

الاجاب والسلب **قوله** وقد يشترط في التضاد غاية
الخلافا لما مر من تفسير التضاد وتفسير الملكية والعدم هو
الذي اوردته قدما الفلاسفة في اوائل المنطق واما في
مباحث الفلسفة فقد اعتبروا في كل منهما قيدا اخر وهو
في المتضادين ان يكون بينهما غاية الخلاف كالسواد
البياض بخلاف البياض والصفرة وفي الملكية والعدم
ان يكون العدم سلب الوجودي عما هو من شأنه في ذلك
الوقت كعدم اللحية عن الكوسج بخلافه في الامر وكل
من التضادين ومن الملكية والعدم بالمعنى الاول اعم منه
بالمعنى الثاني ضرورة ان المطلق اعم من المقيد الا ان
المطلق من التضاد يسمى بالمشهورى لكونه المشهور
فيما بين عوام الفلاسفة والمقيد بالحقبة لكونه المعبر
في علومهم الحقيقية والملكية والعدم بالعكس حيث يستعملون
المطلق بالحقبة والمقيد بالمشهورى **قوله** ولا تقابل بين
الوحدة والكثرة ايام كلام الفلاسفة اذ بين الوحدة
والكثرة تقابل التباين بواسطة ما عرض لهما من
من العلوية والمعلولية والمكبالية والمكبالية وذلك ان
الكثرة لما كانت مجمعة من الوحدات كانت الوحدة
علة مقومة للكثرة ومكبالية لهما والكثرة معلولا متقوما

بالوحدة ومكبلة بها وليس بينهما تقابل بالذات لوجوب
 احدهما ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا
 بالشخص وموضوع الوحدة والكثرة ليس كذلك لانه اذا طرأت
 الكثرة على الشيء بطلت هويته الوحدة ايته وبالعكس
 اي اذا طرأت الوحدة على الاشياء بطلت الهويات
 المتكثرة وحصلت هوية واحدة وثانيهما ان الوحدة
 مقومة للكثرة ولا شيء من المتقابلين كذلك اما في
 يكون احدهما عدم الآخر فقط واما في التباين فلان
 المقوم للشيء متقدم عليه وجودا وتعقلا واعتقالاتان
 يكونان معارف التعقل والموجود وان اما في التضاد فلان
 المقوم للشيء يجامع والضر لا يجامع الضد بل لا يقع
 وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلان موضوع المتقابلين
 لا يلزم ان يكون واحدا بالشخص بل قد يكون واحدا بالشخص
 كالعدل والجليل زيدا او بالنوع كالرجولية والخرقة
 لانسان او بالجنس كالزخية والفردية للعدو او بالمرام
 عارض كالماء والشر للشيء واما الثاني فلانه ان اراد ان
 ذات الكثرة مقومة بذات الوحدة فممنوع اما يجب
 الخارج فلانها اعتبارا كعقليان واما بحسب الذات
 فلانا تعقل الكثرة وهو كون الشيء بحيث ينقسم بدون

تعقل

تعقل الوحدة وهو كون الشيء بحيث لا ينقسم وان اراد ان
 موضوع الكثرة متقدم بموضوع الوحدة بمعنى ان الكثرة مؤلف
 بمصدق على كل جزئ منه انه واحد وهذا معنى اجتماع الكثرة
 من الوحدات فلم يكن لا يتنافى التقابل الذاتي بين الوحدة
 والكثرة العارضين بل بين موضوعيهما ولا تنزع في ذلك
قوله وصل العلة وهي ما يحتاج اليه الشيء اذ قد مراد بالعلة
 ما يحتاج اليه الشيء وبالمعلول ما يحتاج هو الى الشيء وان
 كانت العلة عند اطلاقها منصرفة الى الفاعل وهو ما يصدر
 عنه الشيء بالاستقلال وبانضمام الغير اليه ثم علة الشيء
 ما يحتاج هو اليه اما ان يكون داخلية فيه او خارجية عنه فان
 كانت داخلية فوجود الشيء معها اما بالفاعل وهي العلة
 الصورية واما بالقوة وهي ^{العلة} الحادية وان كانت خارجية
 عن الشيء فاما ان يكون الشيء بها وهي العلة الفاعلية
 او لا جليها وهي العلة الغائية ويختص الاول بالان اعتر الحادية
 والصورية باسم علة الحادية لان الشيء يقتصر اليها مطلقا
 ماهية كافي وجوده ولذا لا يعقل الا بهما او بما يتزعم
 عنهما كالجنس والفصل ويختص الاخر بالان اعتر الفاعلية و
 الغائية باسم علة الوجود لان الشيء يقتصر اليها مطلقا الوجود
 فقط ولذا لا يعقل بدونهما ثم المراد بالصورية والحادية الصور

يعقل بها

والمادة وما ينسب اليها من الاجزاء الصديق التوفيق
عليها وكذا في الفاعلية والغائية وبهذا الاعتبار يندرج
الشروط والآلات في الاقسام لكونها راجعة الى ما به
الشيء **قول** وجميع ما يتوقف عليه الشيء الا جميع ما يحتاج اليه
الشيء يستعطفه تامة العلة اما تامة هي جميع ما يحتاج اليه
الشيء بمعنى ان لا يبقى هناك امر اخر يحتاج اليه لا بمعنى ان
يكون مركبة من عدة امور البتة واما ناقصة هي بعض ذلك
والتامة قد يكون هو الفاعل وحده كاللبيط الموجه لللبيط
ايجابا وقد يكون هو مع الغاية كاللبيط اخبارا فان فعل
المختار قد يكون لغرض يدعو اليه وقد يكون هو مع المادة و
الصورة ايضا كما لموجد للكرم من ايام مع الغاية او بدونها
واذا كانت العلة التامة مشتملة على المادة والصورة
يتمتع تقدمها على المعلوم واحتياج المعلوم اليها ضرورة
ان جميع اجزاء الشيء نفسه وانما تقدم التقدم لكل جزء منها
فما يقال من ان العلة يجب تقدمها على المعلوم ليس على اطلاق
بل العلة الناقصة او التامة التي هي الفاعل وحده او مع
الشرط والغاية **قول** وعند تمام الفاعل لا يعجز اذا وجب
الفاعل بجميع جهات التأثير من الشرط والآلة والفاعل
يجب وجود المعلوم اذ لو جاز عدمه لكان وجوده بعد ذلك

الموجه لللبيط



ترجى بل يرجح لان التقديم حصول جميع جهات التأثير
من غير ان يبقى شيء يوجب الترخيع واذا وجد المعلوم
يجب وجود الفاعل بجميع جهات التأثير لان الاحتياج
الى المؤثر التام من لوازم الامكان والامكان من لوازم
المعلوم فلو لم يجب وجود المؤثر عند وجود المعلوم لزم
جواز وجود المفترق بدون اللزوم ههنا واذا كان بين
المؤثر التام ومعلومه تلازم في الوجود لم يكن للمؤثر تقدم عليه
بالزمان بل بالذات بمعنى الاحتياج اليه بحيث يصح ان يقال
وجود المؤثر فوجد الاثر من غير عكس فان قيل لو صح هذا لما
جاز استثناء الطارئة الى القديم لتأخره عنه بالزمان
قلنا من جملة جهات تأثير القديم في الطارئة شرط
حادث يقارن الاثر الطارئة كتحقق الارادة عندنا
واحكام والاضاع عند الفلاسفة فيكون التقديم
بالزمان لذات الفاعل والنازع فيه لا للفاعل من جميع
جهات التأثير فان قيل الضرورة قاضية بان يجازى
العلية للمعلوم لا يكون الا بعد وجودها ووجود المعلوم لا
مقارن للايجاد او متأخر عنه فيكون متأخرا عن وجود العلة
غاية الا ان يكون عقيبها من غير تخلل زمان لتلازم الترجيح
لما رجح قلنا كون الايجاد بعد وجود العلة مع جميع جهات

التأثير

بعدة زمانية ثم قوله مقدم المعلول على لما ثبتت كلها وجب
 العلة بجميع جهات التأثير وجد المعلول لزوم حكم عكس
 النقيض ان كلما انتفى المعلول انتفت العلة اما بذاتها او
 ببعض جهات تأثيرها فانه قيل كل من العدمين رفع محض لا يثبت
 له فكيف يكون اثرا او مؤثرا قلنا بل عدم مضاف لا يمتنع
 كون احدهما محتاجا والاخر محتاجا اليه وهذا معنى المعلومية
 والعلية ههنا لا الناثروا التأثير واذا ثبت ان وجود
 الممكن يقتضي الوجود علمته وعدمه الى عدم علمته ظهر ان الفاعل
 في طرفي الممكن اي وجوده وعدمه واحد يجب بوجوده وجوده
 وعدمه عدمه اما عدمه السابق فبعد السابقي بمعنى انه عدم
 حدوث الحادث محتاج الى عدم حدوث فاعله بجميع جهات
 التأثير واما عدمه اللاحق فبعد اللاحق بمعنى ان زوال
 وجوده محتاج الى زوال وجود الفاعل بجميع جهات التأثير
 فان قيل ما ذكرتم من انعدام المعلول عند انعدام العلة بط
 لما يشاهد من بقاء الالبين بعد الالب والبناء بعد البناء
 وسخونة الماء بعد النار قلنا ذلك في العلل الموحدة وكما انما
 في العلل المؤثرة فالاب بالنسبة الى الابن ليس لامعدا
 للمادة لقبول الصورة وانما تأثيره في حركات وافعال
 يفضي الى ذلك وتنعقد بانعدام مقصده ومباشرة وعلى هذا

قياس تأثير الاشياء فان البناء انما يؤثر في حركات
 تفضي الى ضم اجزاء البناء بعضها الى البعض ووجوده انما
 هو اثر التماسك المعلول ليس العنصر هذا غير ان الفاعل
 واما على راي القائلين باستناد الكل الى الواجب بطريق
 الاخبار وتعلق الارادة فالامر بين قول والمؤثر في الوجود
 لا يريد ان ما يقيد وجود الشيء قد يقيد بقاءه من غير افتقار
 الى امر اخر كالشمس تقيد ضوءها بمقابل بقاءه وقد يقيد بقاء
 الى امر اخر وهذا ما يقال ان علة الحدوث غير علة البقاء
 كما ان النار تقيد الاشتعال ثم يقيد بقاء الاشتعال
 الى استدامة المماسه واستمرارها بتعاقب الاسباب
قوله ووحدة المعلول بالشخص توجب وحدة الفاعل
 الى يريد ان الواحد الشخص لا يكون معلولا لعلتين مستقلين
 كل منهما بايجاده خلافا لبعض المعتزلة والواحد من جميع القوة
 لا يلزم ان يكون معلوله واحد بل قد يكون كثيرا خلافا للفقهاء
 حيث ذهبوا الى ان الواحد المحض من غير تعدد شروط
 واللات واختلاف جهات واعتبارات لا يكون علة
 الا للمعلول واحد اما اللون وهو اجتماع اجزاء العلين
 المستقلين على معلول واحد فلانه يلزم احتياجه الى كل من
 العليتين لكونها علة واستغناؤه عن كل منهما لكون

الاخرى مستقلة بالعلية وهذا بخلاف الواحد بالنوع
 فانه لا يمتنع اجتماع العلين عليه بمعنى ان يقع بعض افراد
 بهذه وبعضها بتلك فيكون المحتاج الى كل منهما امر متغايرا
 للمحتاج الى الاخرى وح لا يلزم احتياج شئ الى شئ واستفناؤه
 عنه بعينه وذلك كبريات الحرارة التي تقع بعضها بهذه
 النار وبعضها بتلك فنوع الحرارة يكون معلولا لهذه النيران
 واما الثاني وهو جواز صدور الكثير عن الواحد فلا يستلزم
 الممكنات كلها الى الواجب تعالى ابتداء على ما سيأتي والا
 استدلالا بانه لو لم يصدر عن الواحد الا الواحد لما صدر
 عن المعلول الاول الا واحد هو الثاني وعنه واحد هو الثالث
 وهلم جرا فيكون الموجودات سلسلة واحدة ويلزمها كل
 موجودين فرضا ان يكون احدهما عللة للاخر والاخر معلولا له
 بوسط او بغير وسط وهذا ظاهر البطلان ضعيف لان
 ذلك انما يلزم لو لم يكن في المعلول الاول مع وحدته بالذات
 كثرة بحسب الجهات والاعتبارات ولو لم يصدر
 عن الواجب مع المعلول الاول او بتوسط شئ آخر وهكذا
 الى ما لا يحصر بيانه على ما ذكرناه انه اذا صدر عن المبدأ
 الاول الذي ليس فيه كثر جهات واعتبارات شئ
 كان ذلك الشئ واحدا باطبيعة والذات لكن يعقل

بحسب الاعتبارات المختلفة امور مستقلة بالوجود و
 الهويته والامكان والوجوب بالغير وتعقل ذاته وتعقل
 مبداءه فيجوز ان يصدر عنه بحسب تلك الاعتبارات
 امور متشعبة ويظهر ابتداء سلاسل متعددة وكذا يجوز
 ان يصدر عن ذلك الشئ الذي هو المعلول الاول معلول
 ثان وعن المبدأ الاول بتوسط معلول ثالث وتوسط
 المعلول الاول والثاني والثالث معلول رابع وهكذا عن
 كل معلول بتوسط ما فوقه او ما تحته وعم الواجب بتوسط
 ما تحته جملة او فرادى فيكون هناك سلاسل غير محصورة
قوله تمسك المتخالف ايا احتجت الفلاسفة على
 امتناع صدور الكثير عن الواحد بانه لو صدر عنه شيان
 لكان مصدرية لهذا ومصدرية لذلك مفهومين متغايرين
 هو مني فلا يكونان نفس بل يكون احدهما او كلاهما داخلا
 فيه فيلزم تركبه هف او خارجا عنه لازماله فيكون له صدور
 عنه وينقل الكلام الى مصدرية له ويثبت المصدريات
 مع كونها محصورة بين حاضرين واعتراض عليه بان المصدرية
 امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان فلا يلزم ان يكون
 جزاء من الفاعل او عارضا له معلولا وبانه لو صح هذا الدليل
 لزم ان لا يصدر عن الواحد المختص شئ اصلا والا لكانت

هناك مصدرية داخلية فتركيب او خارجية فتنه
وقد بين المطلب بوجه لاير عليه الاعتراض
ويدعى انه زيادة تنبيه وتوضيح والافاضة صدور الكثير
عن الواحد الحقيقي واضح لانه لو صدر عنه شيان مفهوم
عليه لاحدهما مغاير لمفهوم عليه للاخر بالضرورة والشئ
مع احد المتغايرين لا يكون هو مع الاخر فالغرض لا يكون
شيئا واحدا محض بل شيئين او شيئا موصوفا بصفتين
ههنا واذا كان تكثر المعلوم مستلزما لتكثر الفاعل
كان وحدة الفاعل مستلزما لوحدة المعلوم بحكم عكس
التقيض والاحتفاء في ان هذا كلام قليل الطمدى بعيد
عن ان يجعل من معاركت الاراء ونفسه على هذا
الوجه لا يوافق ما بنى عليه من اشتغال وقد اشر البسيط
ومن ان الواحد لا يكون قابلا للشئ وفاعلا له لانه القبول
والفعل شران فلا يصدر ان عن واحد وذلك لانه
يجوز ان يصدر عن الواحد الحقيقي اشياء ويكون عليه
كل منها مفهوما اعتباريا مغايرا لعلية للاخر ولا
يقدر ذلك وحدته وباطنة الحقيقة والاعجاز
ان يصدر عنه شئ اصلا لان عليه ذلك الشئ مفهوم
مغاير لذات العلة بحسب التعقل ضرورة كونه نسبة له

الى المعلوم وقد بسط على ان الواحد لا يكون قابلا للشئ و
فاعلا له بان نسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب ونسبة
القابل الى المفعول بالامكان لان الفاعل التام للشئ حيث
هو فاعل مستلزمه والقابل له لا يستلزمه بل يمكن حصوله فيه
فيكون قبول الشئ للشئ وفاعلية له متنافيين لمتنافي لآمرهما
اعني الوجوب والامكان واعتراض بانه امكان عام لان معنى
قابلية الشئ للشئ انه لا يمنع حصوله فيه وهو لا ينافي الوجوب
وقبل بل معناه انه لا يمنع حصوله فيه ولا عدم حصوله وهو معنى
الامكان الخاص ولو فرضناه الامكان العام فليس معناه
احد نوعيه اعني الوجوب بل معناه مفهومه العام بحيث
يحمل الامكان الخاص فبناؤه يعين الوجوب الذي لا يحتمله
والطراب بعد تسليم ذلك انه يجوز ان يكون الشئ واجبا
للشئ من حيث كونه فاعلا له غير واجب من حيث كونه قابلا له
قوله **فصل** يجوز دوام افعال القوى الجسمانية افعالهم
باعتبارها الممكنات الى الله تعالى ابتداء لا ينتهي للقوى
الجسمانية تأثيرا ولا يمنعون دوام الافعال المرتبة عليها
كما في نعيم الجنة وعذاب الجحيم واما الفلاسفة فيثبتون لها
تأثيرا ويقطعون بانها لا تمنع تأثيرها بحسب العدة والحدة
والشدة بان يجوز عدد اثارتها وحر كاترها متناهيا وكذا اثرها

في جانبها لا يذويها ولا انتفاص بان لا يزداد الى غير نهاية
 ولا ينقص الى غير نهاية وذلك ان المتصف حقيقة بالتناهي
 والاتساي هو الكمال المتصل او المنفصل والقوة التي محلها
 جسم متناه انما يتصف بهما باعتبار كونه المتعلق اعني الحركة
 والاثار الصادرة عنها اما كونه انفصالية وهي عدد الاثار
 واما كونه اتصالية وهي زمان الاثار وهو مقدار يمكن فيه
 فرض التناهي والاتساي في جانب الازداد وهو الاختلاف
 بحسب المدة وفي جانب الانتفاص وهو الاختلاف بحسب
 الشدة وبيان ذلك ان الشيء الذي يتعلق به شئ في مقدار
 او عدد كما لقوى التي تصدر عنها عمل متصل في زمان او اعمال
 متوالية لها عدد وفرض النهاية والاتساي فيه يكون بحسب
 مقدار ذلك العمل او عدد ذلك الاعمال والذي بحسب المقدار
 يكون اما مع فرض وحدة العمل واتصال زمانه او مع فرض الاتصال
 في العمل نفسه لا من حيث يعتبر وحدة او كثرة وبهذه
 الاعتبار ان يصير القوى اصنافا ثلثة الاول قوى يفرض
 صدور عمل واحد منها في ازمة مختلفة كرمادة يقطع سبعا
 مسافة محدودة في ازمة مختلفة ولا محالة يكون التي زمانها
 اقل اشد قوة من التي زمانها اكثر ويجب من ذلك ان يقع
 عمل غير المتشابهة لاف زمان والثاني قوى يفرض صدور عمل

عنها على الاتصال في ازمة مختلفة كرمادة يختلف ازمته
 حرركات سبعا منهم في الزمان ولا محالة تكون التي زمانها اكثر
 اقوى من التي زمانها اقل ويجب من ذلك ان يقع عمل غير
 المتشابهة في زمان غير متناه والثالث قوى يفرض صدور
 اعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد كرمادة يختلف عدد دورهم
 ولا محالة يكون التي يصدر عنها عدد اكثر اقوى من التي يصدر
 عنها عدد اقل ويجب من ذلك ان يكون لعمل غير المتشابهة
 عدد غير متناه فالاختلاف الاول بالشدة والثاني بالمدة و
 الثالث بالعدد ولما كان امتناع الاتساي بحسب الشدة
 وهو ان يقع الاثر في الزمان الذي هو في غاية القصر بل
 في الآن ظاهرا لا متناهي ان يقع الحركة الا في زمان قابل
 للاقسام بحيث يكون القوة التي توقع الحركة في نصف ذلك
 الزمان اشد تاثيرا فتصروا على بيان امتناع الاتساي
 بحسب العدة والمدة فقالوا لا شك ان التاثير القوي
 يختلفا مثلا والقابل المفسور بمعنى انه كلما كان اكبر كان
 تحريك القاسر له اضعف لكون معاوقته وممانعته اكثر
 اقوى لانه انما يعاوق بحسب طبيعة وهي في الجسم الكبير اقوى
 منها في الجسم الصغير لا سيما في عالم مثل طبيعة الصغير مع الزيادة
 فاذا فرضنا تحريك الجسم بقوة جسماء مبداء معين ثم تحريك

جسم آخر منها ثلثه بحسب الطبيعة والكبر منه بحسب المقدار
 تلك القوة بعينها ومن ذلك المبدأ بعينها لزم ان يتفاوت
 مشهورة حركة الجسمين بان يكون حركة الاصغر اكثر من حركة الاكبر
 لكون المعاد في فيه اقل فبالضرورة تشتهر حركة الاكبر ويلزم
 منه انتهاء حركة الاصغر لانها انما تزيد على حركة الاكبر بقدر
 زيادة مقدارها على مقداره اذ المعروض ان لا يتفاوت الا
 بذلك والتاثير الطبيعي يختلف باختلاف الفاعل مع انه
 كلما كان الجسم اعظم مقدار اكانت الطبيعة فيه اقوى
 واكثر اتارا لان القوى الجسمانية المتشابهة اختلفت
 باختلاف محالها بالاصغر والكبير لكونها متجزئة بتجزئتها واما
 في قول الحركة فالصغير والكبير متساويان لان ذلك للجميعة
 فيهما على السوية فاذا فرضنا حركة الصغير والكبير بالطبع من
 مبدأ معين لزم التفاوت في الجانب الاخر ضرورة
 ان الجرم لا يقوى على ما يقوى عليه الكل فنقطع حركة الصغير
 ويلزم منه انتهاء حركة الكبير لكونها على نسبة جسميتها و
 اجب عنه بعد تسليم تاثير القوى بان ما ذكرتم من اختلاف
 القسرية باختلاف القابل والطبيعة باختلاف الفاعل
 بحيث يكون تفاوت القوة على المعاقفة او على التحريك
 في الجسم الصغير والكبير بنسبة مقدارهما مع لو كان مقدار

نصف قوة معاوقة الكبير
 او قوته

الصغير نصف مقدار الكبير كانت قوة معاوقته او قوته
 يلزم ان يكون حركته القسرية ضعف حركة الكبير وحركته الطبيعية
 نصفها ممنوع طوار ان يكون القوة من الاعراض التي لا تنقسم
 بنقسام الكل كالوحدة والنقطة والايوة **قوله فصل** يستحيل
 الدوراج الدور وهو توقف الشيء على ما يتوقف عليه لانه
 يستلزم تقدم الشيء على نفسه وهو ضروري الاستحالة وجه الاستحالة
 استلزم ان الشيء اذا كان علته لاخر كان متقدما عليه واذا
 كان الاخر علته كان متقدما عليه والمتقدم على الشيء متقدم
 على ذلك الشيء فيكون الشيء متقدما على نفسه ويلزمه كون الشيء
 متاخرا عن نفسه وهو مغاير احتياجه الى نفسه وتوقفه على نفسه
 الكل بدوئى الاستحالة فان قيل ان لا يقدم الشيء على نفسه
 التقدم بالزمان فغير لازم في العلة او بالعلية فنفس المدعى
 لان قولنا الشيء لا يتقدم على نفسه بالعلية بمنزلة قولنا
 الشيء لا يكون علته لنفسه قلنا المراد التقدم بالمعنى الذي
 يصح قولنا وجد فوجد على ما هو اللازم فيكون الشيء علته الشيء
 بمعنى انه ما لم يوجد العلة لم يوجد المعلول الا يرى انه يتضح ان
 يقال وجدت حركة اليد فوجدت حركة الطائر ولا يصح ان
 يقال وجدت حركة الطائر فوجدت حركة اليد ولا خلاف في استحالة
 ذلك بالنظر الى الشيء ونفسه **قوله** والتسلسل الجوهري

على المتقدم

التمهيد وهو ان يترافق معروض العلوية والمعلومية لا الى نهاية
 بان يكون كل ما هو معروض للعلوية معروضا للمعلومية ولا ينتهي
 الى تعرض للعلوية دون المعلومية واجتهاد على بطلانه بوجوده
 الا وان لم تسلسل العلل والمعلولات غير ان ينتهي
 الى علة محضة لا يكون معلولا لشيء كان هناك جملة هي
 مجموع الممكنات الموجودة المعلول كل من احادها لو احدها
 منها وتلك الجملة موجودة يمكن اما الوجود فلا يختص اجزاها
 في الوجود ومعلولهم ان المركب لا يعدم الا بعد منتهى من
 اجزائه واما الامكان فلان مقتضاه الى اجزائه الممكن ومعلوم
 ان المقتضى الى الممكن لا يكون الا ممكنا فاذا كانت الجملة
 موجودة ممكنة فموجودها بالاستقلال اما بنفسها وهو ظاهر
 الاستحالة واما جزمها وهو ايضا لا يستلزم كونه ذلك
 اجزاء علة لنفسه ولعلله لانه لا معز لا يحد الاجزاء
 الاجزاء التي هي عبارة عنها ولا معز لا استقلال الموجب
 الاستغناء عنه سواء واما امر خارج عنها ولا محالة يكون
 موجب للبعض الاجزاء وينقطع السلسلة المعلولات لكون
 الموجود الخارج عن جميع الممكنات واجبا بالذات و
 لا يكون ذلك البعض معلولا لشيء من اجزاء الجملة لا متعلق
 اجتماع العلوتين المستقلتين على معلول واحد اذا الكلام

في المؤتمر المستقل بالاجزاء فيلزم اطلاق من وجهين لان المؤتمر
 ان السلسلة غير منقطعة وان كل جزء منها معلول لجزء اخر
 الثاني ويسمى برتبة التطبيق وعليه التحويل على كل ما يدعى
 تناسله انه لو وجدت سلسلة غير متناهية الى علة محضة
 تنقص من طرفها المتناهي واحد فيحصل جملتان احدهما
 من المعلول المحض والثانية من الذي فوقه ثم تطبق بينهما
 فان وقع بازا لكل جزء من التامة جزء من الناقصة لزم تساوي
 الكل والجزء وهو محال وان لم يقع ولا يختص الا بان يوجد
 جزء من التامة لا يكون باجزائه جزء من الناقصة لزم انقطاع
 الناقصة بالضرورة والتامة لا تزيد عليها الا بواحد
 على ما هو المفروض فيلزم تناسلها ضرورة ان الذات على المتناهي
 بالمتناهي متناه الثالث انه لو لم ينته سلسلة العلل
 والمعلولات الى علة لا تكون معلولا لشيء لزم عدم تحاقق
 المضافين واللازم بطلان نقول لو كان المضافان متناهيين
 لزم انتهاء السلسلة الى علة محضة والمقدم حق لان معناه
 انها بحيث اذا وجد احدهما في العقل او في الخارج وجد الآخر
 واذا انتفى انتفى وجه القزوم ان المعلول الاخير يشمل على معلومية
 محضة وكل مما فوقه على عليه ومعلومية فلو لم ينته الى ما يشتمل
 على علوية محضة لزم معلومية لما عليه وللقوم في التغير عن هذا

الاستدلال عبارة عن اصدارها لو تسلسلت العلل والعلل
 والمعلومات الى غير النهاية لنزوم زيادة عدد المعلومات على
 عدد العلة وهو بضرورة تخالف العلوية والمعلوية وبيان
 المعلوم ان كل علة في السلسلة فهو معلول على ما هو المفروض
 وليس كل ما هو معلول فيها علة كما للمعلول الاخر وثانيهما
 نأخذ جملة من العليات التي هي في هذه السلسلة واخرى
 من المعلومات ثم نطبق بينهما فان زادت احادها
 بينهما على الاخرى بطل تخالف العلوية والمعلوية لان معنى
 التخالف ان يكون بازاء كل معلوية علوية وبالعكس وان لم يزد
 لنزوم علوية بل معلوية ضرورة ان في الابطال المتناهي معلوية
 بل معلوية كذا في المعلول الاخر فلنزم الخلف لان التقدير عدم
 انتهاء السلسلة الى علة محضة الرابع انا نفكر المعلول
 المحض من السلسلة المفروضة ونجعل كلام الاحاد
 التي فوقه متعديا باعتبار وصف العلوية والمعلوية لان
 الشيء من حيث انه علة متغاير له من حيث انه معلول
 فيحصل جملتان متغايرتان بالاعتبار اصدارها العلم
 والاخرى المعلومات ويلزم عند التطبيق بينهما زيادة
 وصف العلوية ضرورة سبق العلة على المعلول فاما كل علة
 لا ينطبق على معلولها في مرتبتها بل على معلول علويتها المتقدم

عليها بمرتبة لا زوج المعلول الاخير لعدم كونه معروضا للعلوية
 فلنزم زيادة مراتب العلل بوحدة وولا بطل السبق اللازم
 للعلوية ومعنى مرتبة زيادة مرتبة العلوية ان يوجد علة لا يكون
 معلولا في انقطاع للسلسلتين اطراف ان السلسلة
 المفروضة من العلل والمعلومات الغير المتناهية اما ان يكون
 منقصة بمساويين فيكون زوجا ولا فيكون فردا وكل
 زوج فهو اقل من واحد من فرد بعده كالا ربعة من اثنى وكل فرد
 يكون اقل من عدد اخر يكون متساويا بالضرورة فهو اقل من واحد
 من زوج بعده كاثني من الستة وكل عدد يكون اقل من عدد اخر فيكون
 متساويا بالضرورة كيف لا وهو محصور بين حاضرين هما ابتداء
 وذلك الواحد الذي بعده وروبا تا لا نسلم ان كل ما لا ينقسم
 بمساويين فهو فرد وانما يلزم لو كان متساويا فان الزوجية و
 الفردية من خواص العدد المتناهي وقد يطوى حديث الزوجية
 والفردية فيقال كل عدد فهو قابل للزيادة فيكون اقل من عدد
 فيكون متساويا والمنع **قوله** **فصل** قد يقال الصورة انما
 كل من الصورة والمادة والغاية يقال بالاشتراك بلوغ غير ما
 سبق فالصورة للهيئة الطائفة في امر قابل له وحدة بحسب
 الذات او بحسب الاعتبار والمادة لمحل تلك الهيئة
 كالبياض والجسم وبهذا الاعتبار يصح اضافة كل منهما

الى الاخر والظان اطلاق الصورة والمادة في المركبات
 الصناعية مثل السيف والسرير والبيت يكون بهذا المعنى
 المعنى لان الهيئة التي احدهما النجار وسموها الصورة السريرة
 انما هي عرض قائم باطنيات لا جوهر حال فيها وكذا صورة
 السيف والبيت والغاية لما ينتهي اليه الفعل وان لم يكن له
 جهة عليية واحتياج من الفعل اليه كالعشور على الكنز في حفرة البئر بل
 وان لم يكن للفاعل قصد واختيار كغاية الحركات الغير الارادية
 مثل الوصول الى الارض لم يهبط الجرح وبهذا الاعتبار اثبتوا
 للقوى الطبيعية والاسباب الاتفاقية غايات وقالوا
 ما يتاخر اليه السبب ان كان تاديه دائما او اكثر يا فغايات
 ذاتية والاتفاقية كن حفرة البئر افوجد كنز او تحقيقه ان
 العلة قد يتوقف عليية على امور خارجية عن ذاتها غير دائمة و
 لا اكثرية معها فيقال لها بدو الشرايط علة اتفاقية فانه
 اتفق حصول الشرايط معها ترتيب المعلوم عليها لا محالة
 فيسمى ذلك المعلوم بالنسبة الى العلة وحدها غاية اتفاقية
 وان كان باعتبار النسبة اليها مع جميع الشرايط غاية ذاتية
قول وما كان الموجد عندنا هو الله تعالى ايا الاحكام السابقة
 للعلة الفاعلية بمعنى الموثر لكونها متناهية الاثار انما
 هي على راي من يجعل بعض الممكنات مؤثرات في البعض كالفلا

وكثير من الحليين واما على راي القائلين باستناد الكل الى الله
 تعالى ابتداءا فمقتضية الممكن للشيء جري العادة بان الله تعالى
 يخلق الشيء عقيب ذلك الممكن بحيث يتبادر الى العقل
 ان وجوده موقوف على وجوده بحيث يصح ان يقال وجوده جرم
 غير ان يكون له تاثير في فعله الاحراق تكون هي النار لا الماء
 وان وجد عقيب مما سنها وعلته اكل زبد لا يكون شرب
 عمرو وان وجد عقيبه **قوله باب** في الاعراض ايا اليا
 الثالث في الاعراض صدوره بتفصيله لموجود ليساق الى
 بيان اقسام الاعراض ما عند المتكلمين فالوجود ان
 لم يكن مسبوقا بالعدم فقديم وان كان مسبوقا به فحدث
 والقديم هو الواجب له وصفاته الحقيقية والحادث
 اما متخير بالذات وهو الجوهر واما حاله المتخير بالذات
 متخير بتبعيته وهو العرض واما ما لا يكون متجزا ولا حاله المتجز
 فلم يعدوه من اقسام الموجود لانه لم يثبت وجوده وربما
 يستدل على امتناعه بانه لو وجد كان كمثل الباري تعالى في
 التجرد ويحتاج في الاعتبار الى فصل فنتركب وضعف ظ
 لان الاشتراك في العواض سببا لسببه لا يوجب التركيب
 والعرض اما ان يكون مختصا باي كالجوهر وملتصقا من العمل
 والقدرة والارادة والكلام والادراكات اعني الكل

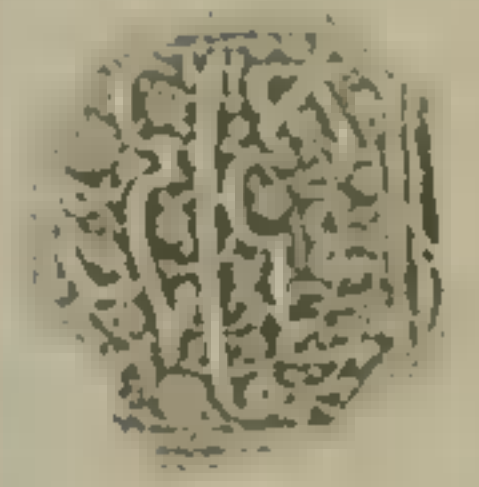
باطل اس الظاهرة والباطنة واما ان لا يكون مختصا به
وهي الاكوان والمحسوسات فالاكوان اربعة الاجتماع
والافتراق والحركة والسكون وزاد بعضهم الكون بها
الاول وهو الحصول في الطيز عقيب العدم والمحسوسات
المدرجات بالبصر والسمع والشم والذوق واللمس على ما
يسمى تفصيلها وجعل بعضهم الاكوان من المبهرات واما عند
الفلاسفة فالموجود في الخارج ان كان وجوده لذاته بمعنى انه
لا يفتقر في وجوده الى شئ اصلا فهو الواجب والا فاما الممكن
فيمكن والممكن ان يستغنى عن الموضوع في جهرا والا فمفروض امراد
بالموضوع محل يقوم احوال فالصورة انما دخل في تعريف الظاهر
دون العرض لانها وان افتقرت الى المحل لكنها مستغنية
عن الموضوع فان المحل اعم من الموضوع كما ان المخطا اعم من
العرض ثم خروج الواجب عن تعريف الجوهر حيث قيد الموجود
بالامكان ظفقا لولا ذلك اذا لم يقيد بموجود لان موضوع
فان معناه ماهية اذا وجدت كانت للموضوع وليس للواجب
ماهية وجوده لانها عليه ومعز وجود العرض في المحل ان وجوده
في نفسه هو وجوده في محله بحيث يكون الاشارة الى احد هما اشارة
الا لآخر بخلاف وجود الجسم في المكان فانه امر مغاير لوجوده
في نفسه مترتب عليه زائلا عنه عند الانتقال الى مكان اخر وتحقيق

ذلك

ذلك ان ملاقاته موجود لموجود بالتمام لا تحصيل المحاسة
والجواهر بل بحيث لا يكون بينهما تباين في الوضع ويحصل
للتشابه صفة من الاول كملاقاة السواد للجسم يسمى حصولا والموجود
جود الاول حلا والتشابه محلا والاحال قد يكون بحيث لا يتقوم
ولا يتحصل المحل بدون فبسم صورة ومحلها مادة وقد يكون
بخلافه فبسم احوال عرضا والمحل موضوعا اجناس الاعراض
بحكم الاستقراء تسعة الكم والكيف والابن والحق والوضع
والمملك والاضافة وان يفعل وان ينفعل وعملوا في ذلك
على الاستقراء واعترفوا بان لا يمكن اثبات كونها
ليست اقلا واكثر وان كل ما ذكر في بيان ذلك تخلف
لا يخفى عن ضعف ورداة **قوله** وامتناع قيام العرض
قد يكون من الضروريات ما يشبه على بعض الاذنان فيورد
في المطالب العلمية وينكر في معرض الاستدلال ما ينسب
على مكان الضرورة او يفيد بيان اللمية كامتناع قيام
العرض باكثر من محل واحد بالذات كسواد الجسم بالاجتماع
كوحدة العشرة وحيوة البنية فان الضرورة قاضية بان العرض
القائم بهذا المحل يمتنع ان يكون هو بعينه القائم بمحل اخر
الا انه بين لمية بان تشخص العرض انما هو بالمحل بمعنى ان محله
مستقل بتشخصه فلو قام بمحلين لزم اجتماع العلين

قوله واجناسه الخ

المستقلين على معلول واحد هو شخص ذلك العرض ونية
عليه بان حصول العرض الواحد في محلين حصول الجسيم الواحد
في المكانين فلو جاز ذلك لزم جواز هذا وهو ضروري على البطلان
وبانه لو جاز قيام العرض الواحد بمحلين لما حصل الجزم
بان السواد القائم بهذا المحل غير السواد القائم بذلك
ولو ان يكون سوادا واحدا قائما بهما واللازم بطا بالضرورة
وقد يكون منهما ما لا يحتاج الى التنبية ايضا كما شاع قيام
العرض بنفس القول به على ما نقل عن ابي الهيثم بان الله تعالى
مر يد بارادة عرضية حادثة لا في محل يكون مكابرة محضه بخلاف
قيام العرض الواحد بمحلين ولذا جوزه بعض القدماء في المحلين
زعماء منهم ان القرب قائم بالمتقاربين والجار بالمجاورين
والاخوة بالاخوين الى غير ذلك من الاضافات المتخذة في
الجانبيين بخلاف مثل الابوة والبنوة فان قيام الابوة بالا
والبنوة بالابن ورد بان لا يتم ان الواحد بالشخص قائم بالطرفين
بل القائم بكل منهما فرد مغاير للقائم بالآخر غاية الامر تخالفهما
واحداهما بالنوع ولا يلزم من اشتراك النوع الاشتراك
الشخص وهذا كالاضافات اعني اللفظة مثل الابوة والبنوة
فان مغايرة القائم بهذا القائم بذلك في غاية الظهور
وجوزوا ابو ثابته من المعقولة زعماء منه ان التاليف عرض قائم



بحر هرين وبتبع قيامه بالكثير من جوهرين حتى انه اذا الف بين
اجزاء كثيرة كان بين كل جزئين التاليف مغاير للتاليف
القائم بجزئين اخرين اما الاول فلما جسر انفكاك اجزائهم
لا بد ان يكون لرابط واللسل التاليف لانه لم يحصل عند اجتماعها
وصيرورتها جساما مغيرة فلا يكون عدتها بل شيئا قائما بشئين
ضرورة وروى بالمنع طوار ان يكون لسبب اخر كما روى القائل
المختار واما الثاني فلانه لو قام بالكثير من جزئين كالثلاثة مثلا
انعدم باسعاد احد الاجزاء ضرورة انعدام اطال بانعدام
المحل الذي هو جميع الاجزاء واللازم بطا ضرورة بقاء التاليف
بينما بين الجزئين الباقيين وروى بان لا يتم ان التاليف
الثاني بين الجزئين هو بعينه التاليف القائم بالثلاثة
لم لا يجوز ان ينعدم ذلك ويحدث هذا **قول** وسحب انتقاله
من محله الى انتقاله المتكلمون والاطماء على امتناع انتقال العرض
من محل الى محل اخر لان معنى قيام العرض بالمحل هو ان وجوده
في نفسه هو وجوده في محله فيكون زواله عن ذلك المحل زوالا
لوجوده في نفسه ولان تشخص العرض لا يجوز ان يكون لما بهيته والا
لزم انحصار الماهية في شخص ضرورة امتناع تخلف المعلوم عن علته
الموجبة ولا ما هو حال في العرض واللازم الدوران اطال في
الشيء محتاج اليه متأخر عنه في الوجود فلو كان علته لتشخصه كان

لكان متقدما عليه ولا الامر منفصل عنه لان نسبة الكل على
 السواء فافادته هذا الشخص دون ذلك ترجيح لما رجح
 ولا الهويته لان الهويته نطلق على الشخص على الوجود الخارجي
 وعلى الماهية من حيث كونها مشخصة وشئ من هذه المعاني
 ليس بتقديم على الشخص لكونه عللة له فتعين ان يكون مشخص
 العرض لمحلته فان قيل يجوز ان يكون الامر حال في محله قلنا تنقل
 الكلام الى عللة شخص ذلك ونرجع افعال الامر الى المحل وفعالته
 والتمس اذا كان شخصه لمحلته منع بقاءه بالشخص عند انتقاله
 عن ذلك المحل وروبا لان نسبة المنفصل الى الكل على السواء
 طو ازا ان يكون له نسبة خاصة الى هذا النوع خاصة سيما اذا كان
 مختارا وهو ظاهرا ان ما يوجد فيما يجاور النار من الحرارة او
 المسكن من الرطوبة او نحو ذلك ليس يبقى الانتقال اليه بل
 الطور في باحداث الفاعل المختار عندنا وبحصول الاستعداد
 للمحل ثم لا ينفصل عليه من المبدء عند الفلاسفة **ول** وجوز
 قيام بالعرض خلاف ان جمهور المتكلمين على انه يمتنع قيام
 العرض بالعرض تمسكا بوجهين الاول ان معنى قيام العرض
 بالمحل انه تابع له في التميز فاما يقوم به العرض بحسب ان يكون تميزا
 بالذات ليصح كون الشئ تبعا له في التميز والتميز بالذات ليس
 الا الجوهر الثاني انه لو قام عرض بعرض فلا بد بالضرورة من جوهر

ينتهي اليه سلسلة الاعراض ضرورة امتناع قيام العرض
 بنفسه وقيام بعض الاعراض ببعض ليس الى من قيام الكل
 بذلك الجوهر بل هذا اوله لان القائم بنفسه احق بان يكون محلا
 مقوما للحال اولان الكل في حيز ذلك الجوهر تبعا له وهو معنى القيام
 واعتراض على الوجهين باننا لانم ان معنى قيام الشئ بالشئ التبعية
 في التميز بل معناه اختصاص الشئ بالشئ بحيث يصير تعالاه وهو
 ممنوعا به كاختصاص البياض بالبيضاء الجسم بالمكان والقيام
 بهذا المعنى لا يختص بالتميز كما في صفات الله تعالى عند المتكلمين
 وصفات الجواهر المجردة عند الفلاسفة فضلا ان يختص بالتميز
 لا بالتبعية ثم انشأ قيام العرض الى الجوهر بما لا يتعارض فيه الا
 انه لا يوجب قيام الكل به طو ازا ان يكون الاختصاص الناعت
 فيما بين بعض الاعراض بان يكون عرض نقلا لعارض للجوهر الذي
 اليه الانتماء كالمسرة للحركة والحلاط للسطح والاستقاء
 للمحظ فان المنعوت حقيقة بهذه الاعراض هي تلك الاجسام
 فلم يزد الفلاسفة قيام العرض بالعرض وزعموا
 ان النقطة عرض قائم باخطا واططا بالسطح بمعنى ان النقطة
 هو اخطا وذا اخطا هو السطح لا الجسم واجاب المتكلمون
 بان مثل النقطة والخط عدمي ولو سلم فمن الجواهر لا الاعراض
 ومثل الحلاط والاستقاء على تقدير كونها وجوديا انما يقوم

بالبطء في الحركة او البطء ليس عوارضا لعل الحركة قائما بها
 بل الحركة امر ممكن يتخلل سكناات اقل او اكثر باعتبار ما تستحق
 سرية او بطيئة ولو سلم ان البطء ليس يتخلل السكناات
 فطبقات الحركة كانت انواع مختلفة والسرعة والبطء
 عائد الى الذاتيات دون العرضيات او هما من
 الاعتبارات اللاحقة للحركة بحسب الاضافة الى الحركة
 اخرى تقطع المسافة المعينة في زمان اقل او اكثر ولهذا يختلف
 باختلاف الاضافة فيكون السرية بطيئة بالنسبة الى السكناات
 وببطيئة فليس هناك عرض هو الحركة واخر هو السرعة او البطء
والجواب من المتكلمين ان ذهب كثير من المتكلمين
 الى ان شيئا من الاعراض لا يبقى زمانين بل كلها على
 الحقيقة والتجديد كالحركة والزمان عند الفلاسفة وبقاؤها
 عبارة عن تجدد الامثال بارادة الله تعالى بقاء الجوهر
 مشروط بالعرض فمن سببنا يحتاجان في بقائها الى المؤثر
 مع ان علته الاحتياج هو الطرث لا الامكان واجتجوا
 عليه بوجه الاول العرض اسم لما يتبع بقاءه بدلالة ماخذ
 الاشتقاق يقال عرض بفلان امر اى معزلا قرار له وهذا
 امر عارض وهذه الحالة ليست باصلية بل عارضة ولهذا رتب
 السحاب عارضا وليس سمي لما لا يقوم بذاته بل لما يقتصر

الى محل يقوم اذ ليس في معناه اللغوي ما ينبى عن هذا المعنى
 وهذا الوجه في غاية الضعف لان العروض في اللغة انما ينبى
 عن عدم الدوام لا عن عدم البقاء زمانين او اكثر ولو سلم
 فلا يلزم في المعنى المصطلح عليه اعتبار هذا المعنى بالكلمية
 الثاني انه لو كان باقيا لكان بقاءه عوضا قائما به ضرورة
 كونه وصفه واللازم بطل استحالة قيام العرض بالعرض
 ورد بجنع الملازمة فان البقاء عبارة عن استمرار الوجود
 وانتسابه الى الزمان الثاني والثالث وليس عارضا قائما
 بالباقي ومنع انتفاء اللازم اذ لا يتم البقاء على امتناع
 قيام العرض بالعرض الثالث انه لو بقى لامتنع زواله واللازم
 ط البطلان وجه اللزوم انه لو امكن زواله بعد البقاء لكان
 زواله حادثا مقتضيا لسبب فيسببه اما نفس انه فيمتنع و
 وجوده ضرورة ان ما يكون عدمه مقتضى ذاته لم يوجد اصلا
 واما زوال شرط من شرائط الوجود فتقل الكلام الى زوال
 ذلك الشرط وينتبه ضرورة انه يكون لزوال شرط له وهلم
 جرا واما طريان ضده فهو بطل للزوم الدورقان طريان احد
 الضدين على المحل مشروط بزوال الآخر وهو موقوف عليه
 فلو توقف زوال الآخر على طريان كان دورا واما قاعلا
 مختارا او موجب مع شرط حادث فليزيم ان يهلكه اثره ليقع

انه مؤثر اذ حيث لا اثر لا تاثير والعدم في محض لا يصلح ان
ورد بالنقض والقلب واطل اما بالنقض فتقريره انه لو صح
هذا ليلزم ان لا يكون الاجسام باقية والا لما جاز عليها
بعين ما ذكره واما القلب فلان العرض لو لم يبق ففناؤه
الى عدمه عقيب الوجود اما بنفسه او بغيره من زوال شرط او طريق
ضده او وجود مؤثره والكل بطبعين ما ذكره واما الكل فيمنع بعض
مقدمات بيان بطلان اجزاء المنفصلة وذلك في وجه
الاول لانهم انه لو كان زواله بنفسه كان ممتنع الوجود وانما
يلزم لو افترضنا ذاته العدم مطلقا واما اذا اقتضاه بعض
الاحوال كما بعد البقاء فلا وذلك كما ذكره يقتضيه العدم
عقيب الوجود غايته الامر ان ترجع بعض المواقف للزوال
يفتقر الى شرط لتلا يلزم تخلف المفعول عن تمام العلة
الثاني لانهم انه لو كان زواله بزوال شرط لزم الدور او التسم
بطا ان يكون وجود العرض مشروطا بوجود اعراض تتجدد في حالها
على سبيل التباديل بان يصير لاحق به لا سابق في الشرطية
الا ان ينتهز تلاحقها الى عرض لا يوجد الفاعل به لان
يزول العرض المشروط بهذه الشرط لزوال شرطه الثالث
لانهم انه لو زال بطريقان الضد لزم الدور الخ لانه ان
يتوقف طريقان الضد على زوال الاخر واكثر اطره ان

ان تحققة محتاج الى تحقق الزوال والزوال مقدم عليه و
وله بالذات ليكون تقدم الطريقان عليه بالعلية ووراء الزوال
مهم وان اريد انه بفارقه ويمتنع ان يتحقق بدونه فالاستحالة
وذلك كقول كل جزء من اجزاء اطلاقه في صير الاخر وخروج الاخر
عنه فانه لا يتحقق احدهما بدون الاخر من غير استحالة نعم يكون
للطريقان سبق عليه وهو لا ينافي المعينة الزمانية على انه يجوز
ان يكون العلة طريقان الضد على الحيثية يكون طريقا على الكل
وزوال الباقية عنه معا بحسب الذات لا تقدم لاحدهما على
الاخر اصلا الرابع لانهم ان العدم لا يصلح اثرا للفاعل
كيف هو حادث فيفتقر الى مؤثر محدث والفاعل معدوم يلزم
ان يكون اثره العدم والاسلم فيختار انه بفاعل بمعنى انه لا يفعل
العرض اي يترك فعله لا بمعنى ان يفعل عدمه **قوله فصل**
الكيم عرض احده من خواص الكيم قبول القسمة لذاته حران غيره
من الاجسام والاعراض انما يقبل القسمة بواسطة القسمة
تطلق على الوهيمية وذلك بان يفرض في شئ غير شئ وعلى
على الفعلية بان يفصل وينقطع بالفعل اي يحدث له هويته
بتأني بعد ان كان هوية واحدة والجمهور عرفوا الكيم بقبول القسمة
فقالوا هو عرض يقبل القسمة لذاته والمراد الوهيمية لان الفعلية
يستحيل عرضها للمقدار اذ عند ما يبطل المقدار ويحدث مقداره ان

ان اخرا نتم المقدر يهبط المادة لقبول الانقسام لكن لا يتم
 حصول ذلك الاستعداد في نفس المقدر ولا بقا المقدر عند
 حصول الانقسام كما ذكره بيوتن الجسيم السكوني الطبيعي ولا يبقى
 معه ثم الكم اما ان يكون لاجزائه المفروضة حد مشترك او لا
 الشان المنفصل وهو العدد لا غير لان حقيقة ما يجتمع من الوجود
 بالذات ولا معنى للعدد سوى ذلك وغيره انما يتصف بذلك
 لكونه معروضا للعدد وكون اجزائه معروضا للوحدة والاول
 المتصل وهو اما ان يكون قارنا ذات اى يجتمع الاجزاء في
 الوجود او لا الثاني الزمان والاول المقدر وهو ان قبل
 المقسم في جهة واحدة فقط فخط وان قبلها في جهتين فقط
 فسطح وان قبلها في جهات في جسم فاعلم فاعلم امتداد واحد
 لا يحتمل الا التجزئة في جهة والسطح امتداد يحتمل التجزئة في جهة
 وامكن ان يعارضها تجزئة اخرى قائمة عليها حتى يمكن فيها
 فرض بعدين على قوائم ولا يمكن غير ذلك والجسم يحتمل التجزئة
 في ثلاث جهات وحقيقته كمية ممتدة في الجهات متناهية تا
 بالسطح الواحد المحيط بالسطوح لها باعتبار كل جهة امتداد
 لازم كلف الفلك او غير لازم بل متغير كما في الشجرة مثلا
 بين السطوح الستة للبرج جوهر متجزئ هو الجسيم الطبيعي وكمية
 قائمة به سارية فيه هو الجسيم التعليمي يسمى باعتبار كونه حيويا

بين السطوح او جوانب السطح الواحد المحيط بنا وباعتبار
 كونه تار للبرج فوق بمقا وباعتبار كونه مساعد امن تحت سمكا
 والثلاثة كم متصل لان الاجزاء المفروضة للخط تتلاقى على نقطة
 مشتركة والسطح على خط مشترك وللجسم على سطح مشترك وكذا
 الزمان اذا اعتبر انفسه يتوهم في شيء هو الان يكون نهاية للشيء
 وبداية للشيء قبل خلاف الخطة فانها اذا قسمت الى اثنين وثلاثة
 لم يكن هناك حد مشترك في ان عين واحد من الخطة لا مشترك
 كان الباقى اربعة لالخطة وان اخذ واحد خارج صارت
 الخطة ستة **قوله** وقد يؤخذ مع اضافة اى يجمع انه قد يراد بال طول
 والعرض والعمق نفس الامتدادات على ما تفرقكم كميات
 مخففة وقد يراد بالطول البعد المفروض او لا او اطول الامتداد
 او البعد الماخوذ من راس المات الى القدم او الطول الى
 ذنبه او من مركز الكرة الى محيطها وبالعرض البعد المفروض ثانيا او
 اقصر البعدين او البعد الاخذ من بين الطرفين الى شماله وبالعمق
 البعد المفروض ثالثا والشخص المعبر من اعلى الشئ الى اسفله او فيما
 بين ظهر الجبل وبطنه و لا تكون كميات مخففة بل مأخوذة مع
 اضافات ولهذا ايج سلبها عن الامتداد كما يقال هذا الخط
 طويل وذاك ليس بطويل وهذا السطح عريض وذاك ليس بعريض
قوله وعند المتكلمين العدد اعتبارا على ما قد اشتهر بخلاف

من المتكلمين في وجود الكميات على الإطلاق اما العدد
فلانه مركب من الوحدات والوحدة ليست وجودية فليس
الجزء يستلزم عدم الكل ضرورة بيان ان الوحدة لا توجد
انها لو وجدت فكلها وحدة لان كل موجود موصوفات
واحد ولزم التسوية في الوحدات المرئية الموجودة معا واما
الزمان فلما سياتي واما المقادير فبنا على ان الجسم متالف من اجزاء
لا تجزى مجتمعة على وجه التماس من الاتصال الرابع للمفصل
والمقاطع والمجتمع من ترتيبها على سمت واحد هو الخط و
باعتباره ينصف بالطول وعلى سمتين هو السطح و باعتباره
ينصف بالعرض والتفاوت راجع الى قلة الاجزاء وكثرتها
ولو سلم ان المقادير ليست جواهر فني امور عينية اذ السطح
نهاية وانقطاع للجسم واطط للسطح كما لثقبه للخط وان ثبت
الجسم التعليمي ولو ثبت فالمشالف من العدي عدتي **قول**
والزمان وهمي اجمع المتكلمون على ان في الزمان وجوده
الاول انه اما ماض او مستقبل او حاضر ولا وجود للاولين ولا
وكذا الثالث لانه لو وجد فاما ان يكون منقسما وهو مح
ضرورة امتناع اجتماع اجزاء الزمان في الوجود او غير منقسم
ونقل الكلام الى اجزاء الثاني الذي يصير حاضرا واهل جرافيل
مركب الزمان من اوقات متتالية وهو منطبق على الحركة المنطقية

على المسافة التي هي نفس الجسم او منطبقه عليه فيلزم تركب
الجسم من اجزاء لا تجزى وهو بطل الزمان واستدلالا باوله النقطة
الثاني انه لو وجد كان بعض اجزائه متقدما على البعض للقطع
بانه ليس امر اقرار الذات مجتمع الاجزاء بحيث يكون اطلاق
الان حادثا يوم الطوفان بل لو وجد لم يكن الا امر منقضي
منصر ما يحدث جزء منه بعد جزء بعدية زمانية ضرورة امتناع
اجتماع المتأخر مع المتقدم ههنا وامكانه في سائر اقسام
التقدم فيكون للزمان زمان ونقل الكلام اليه فيثالث
انه لو وجد لا امتنع عدمه بعد الوجود لان هذه البعدية لا تكون
الازمانية لان المتأخر لا يجتمع مع المتقدم فيلزم ان يكون
للزمان زمان لان هذا ليس من قبيل التقدم والتأخر
فيما بين اجزاء الزمان للقطع بانه ليس بذاتي واذا امتنع عدمه
كأن واجب الوجود وهو مح لانه مركب بقيل الانقسام
ومتقضى يحدث وينقضي اجزائه شيئا فشيئا والواجب
ليس كذلك واجب عن الاول بان لا يتم انه لا وجود للماضي
ولا للمستقبل من الزمان كيف ولا مع الماضي الاما فوات
بعد الكون ولا للمستقبل الا ما هو بعد الكون بل غاية الامر
انه لا وجود له في الحال واجب عن الثاني بان تقدم بعض
اجزاء الزمان على البعض نظر الى ذاته من غير ان يجتمع في

في الوجود معلوم بالضرورة ككون الامر قبل اليوم نظرا الى
 مجرد مفهوميهما من غير احتياج الى عارض فان سمي مثله مقدما
 زمانيا فلما اشكال وان اشترط كون كل من المتقدم والمتأخر
 في زمان فلما حصل لاقسام التقدم في التمتية بل التقدم فيما بين
 اجزاء الزمان قسمين مناسب ان يسمى التقدم بالذا
 واجيب عن الثالث بان كون العدم بعد الوجود لا يقتضي
 ان يكون في زمان بل يجوز ان يكون في الان الذي هو طرف
 للزمان الذي مضى وانقضى عنه الطرف الذي به انقطع الزمان
 والوسم فامتناع العدم بعد الوجود لا يقتضي الوجود الكائن في
 المتأخر للتركيب والتقصي جواز ان لا يقتضي الوجود نظرا الى
 ذاته غاية انه يكون دائما بنجدوا الاجزاء على الاستمرار ولا تحال
 فيه **قوله** قالوا ان وجود امتدادا جاعلمسكت الفلاسفة
 في وجود الزمان بوجهين الاول انما نفرض حركة في مسافة
 معينة بقدر من السرعة وحركة اخرى في تلك المسافة
 مثل الاولى في السرعة فالتوا فقفا مع ذلك في الاخر والترك
 بان ابتداء تما معا ووقفهما معا فبالضرورة نقطتهما المتسا
 معا وان توافقتا في الترتك دون الاخر بان كل ابتداء
 الثانية متأخر عن ابتداء الاولى فبالضرورة نقطتها الثانية
 اقل مما نقطتها الاولى وكذا ان توافقتا في الاخر والترك

وكانت الثانية ابطا فانها تقطع اقل فبين اخذ السرعة الاولى
 وتركها المكان قطع مسافة معينة بسرعة معينة وامكان قطع مسافة
 اقل منها ببسط معين وبين اخذ السرعة الثانية وتركها المكان
 اقل من الامكان بتلك السرعة المعينة فهناك امر قابل للزيادة
 والنقصان بالذات يقع فيه الحركة ويتفاوت بتفاوتته
 ضرورة ان قبول التفاوت يشترط ان يكون بالذات هو الذي
 عبرنا عنه بالامكان وسميناه بالزمان فيكون موجودا وليس هو
 نفس السرعة ولا امتداد المسافة ولا امتداد المتحرك لانه
 قد يختلفان كالحركة في تمام المسافة تساوي نصف تلك الحركة
 في السرعة مع الاختلاف في المقدار وكالحركتين المتساويتين
 في مقدار المسافة مع اختلاف مقدار هذا الامكان لا تختلفان
 بالسرعة والبطء او على العكس بان يقطع السرعة في ساعة
 فرسخا والبطء في نصف فرسخ وحركة الجسم الصغير والكبير مسافة
 معينة في ساعة او حركة الجسمين المتساويين في المقدار يقطع
 المسافة احدهما في ساعة والاخر في نصف ساعة **الوجه**
 الثاني انه كونه الاب قبل الابن ضروري لا يشك فيه عاقل و
 ليست هذه القبلية نفس وجود الاب وحده لانها اضافية
 بخلافه ولانه قد يوجد مع الابن بخلافها ولا مع عدم الابن
 او هو وحده لانه قد يكون عدما لاحقا لا يتصور كونه قبل الوجود

مع اتحاد العددين في كونها عدم الابلين وهذا معترف لهم لعدم
قبل كعدم بعد وليس قبل كبعد فتعين ان يكون قبلية الابل
وبعدية الابلين لا امر اخر ولا بد من ان ينتهي الى ما يلحقه قبلية
والبعدية لانه قطعاً للشيء وهو المراد بالزمان فانه الذي يكون
جزء منه قبل وجزء بعد بحيث لا يصير قبل بعد ولا بعد قبل وسائر
الاشياء يكون قبل المطابقة الجزئية القبل وبعد المطابقة الجزئية
البعدي حتى لو وجد الابل في الجزء البعد والابلين في الجزء القبل
كان الابل بعد الابلين واجب عن الوجهين بان كل منهما
من الامكانات القابلة للتفاوت وعن قبلية المنتصف
بها وجود الابل من الاعتبار العقلية دون الموجودات
البعثة بل ليل انها تنصف بها الاعداد فان من اليوم الى الزاكر
الشهر اقل من اليوم الى رأس السنة وان عدم الطاق في قبل
وجوده فترى ان الفلاسفة ان المقصود التبيين على وجود الزمان
لا الاستدلال لانه ضروري يعترف العامة ومن لا سبيل لهم
الى الاكتساب ولهذا يقسمونه الى السنين والشهور
والايام والساعات ويجري النجاره بجري النجار الاوليات
وانما اطفال في حقيقة قول **قوله** واما حقيقة انما اختلفوا في حقيقة
الزمان فقل ان مقدار حركة الفلك الاعظم وهو قول
ارسطو واشياء واحتمل على ذلك بانه كم متصل اما الكمية

فلقبول المساواة واللامساواة فان زمان دورة الفلك
ساو لزمان دورة اخرى منه واقل من زمان دورتين واكثر
من زمان نصف دورة واما الاتصال فلانه لو كان منفصلاً
لا انتهى الى حال لا يتصل صلاً كوحدة العدد لان هذا حقيقة
الاتصال فيكون تالف من الالات المتتالية ويلزم منه جزء
الذي لا يتجزى لا تطابقه على الحركة المنطبقة على المسافة ثم
انه مقدار الامر غير قار الذات وهو الحركة والا كان هو أيضاً
قار الذات الى مجتمع الاجزاء في الوجود فيكون الطاق في
اليوم حادثاً يوم الطوفان وهو مح ولا يجوز ان يكون مقدراً
مقدار الحركة مستقيمة لانها لازمة الانقطاع لما سيجي من
تناهي الابعاد ومن امتناع اتصال الحركات المستقيمة على
مسافة متناهية والزمان لا ينقطع لما مر فتعين ان يكون
مقدار الحركة مستديرة ويلزم ان يكون اسرع الحركات ليس
مقداراً ناقصاً فيصل لتقدير جميع الحركات به فان اقل بقدره
الاكثر من غير عكس كتقدير الفرجح بالزراع وتقدير المائة بالعشر
واسرع الحركات الحركة اليومية المنسوبة الى الفلك
الاعظم فيكون الزمان مقدار الزمان واخترض على هذا الدليل
بانه مبني على اصول فاسدة مثل بطلان الجزء الذي لا يتجزى و
مثل امتناع اتصال الحركات ولزم السكون بين كل حركتين

مستقيمين ومثل امتناع فناء الزمان ولزوم انه يلزم عدم
 بعد الوجود مقتضيا للزمان اخر وبعد ثبوت هذه الاصول
 بالليل او التزام اطعم ابا ثابا يجعل هذا احتجاجا على بقاء الفلك
 فلان ان القابل للتفاوت يلزم انه يلزم كما مقتضيا لموضوع
 وانما يلزم لو كان ذلك بحسب الذات وهو موهوم ودعوى الضرور
 غير مسموعة **قوله** وقيل متجدد معلوم ان قال كثير من المتكلمين
 الزمان متجدد معلوم بقدره متجدد وغير معلوم كما يقال انيك
 عند طلوع الشمس وما يتعاضد بحسب علم المخاطب حتى لو علم
 وقت قوده فقال متى قام زيد يقال في جوابه حين فعدمه
 ولو علم وقت قيام زيد وقال متى فعدمه ويقال في جوابه حين قام
 زيد ولذلك يختلف تقدير المتجددات باختلاف ما يعقده المقلد
 ظهوره عند المخاطب كما تقول العادة اجلس مع ما والقاري لما
 اجلس قدر ما يقرأ الفاتحة والكاتب قدر ما يكتب صفحة
 والتركى قدر ما ينطبع من اجل لا يخفى ان ليس في هذا التفاتة
 تصور ماهية الزمان **قوله** والقدماء على انه جوهر ايا ذهب
 القدماء من الفلاسفة الى ان الزمان جوهر مستقل اي قائم بنفسه
 غير مفتقر الى محل يقوده او حركة تقبله ففهم من زعم انه واجب
 الوجود اذ لا يمكن عدمه لا قبل الوجود ولا بعده لان التقدم و
 التأخر بين الوجود وعدمه لا يتصور الا بزمان فان كان عين

الاول يلزم وجود الشيء حال عدمه وان كان غيره يلزم تعدد الزمان
 بل تسلسله ورو بعد تسليم المقدمات بان امتناع العدم قبل
 الوجود او بعده لا ينافي الامكان الذاتي بمجرد جواز العدم في بطلان
 ومنهم من اعترف بان كانه واليه ذهب افلاطون وانباؤه و
 عمدتهم التعويل على الضرورة بمعنى انما قاطعون بوجود امر به التقدم
 والتأخر ومنه الماضي والمستقبل سواء وجد جسم وحركة او لا
 حتى لو فرضنا ان الفلك كان معدوما ثم وجد ثم فلكنا قاطعين
 بوجود ذلك الامر وتقدم عدم الفلك على وجوده بمعنى كونه في
 زمان سابق والوجود في زمان لاحق حاضرا وفناء في زمان
 اخر مستقبل فلا يكون فلكا ولا حركة للشيا من عوارضها بل
 جوهر ازل يابتهل ويتغير ويتجدد ويتصرف بحسب النسب والاضافا
 الى المتغيرات لا بحسب الحقيقة والذات ثم انه باعتبار
 نسبة ذاته الى الامور الثابتة يسمى سرمد او الى ما قبل المتغيرا
 وهما او الى مقارنتها زمانا ولما لم يثبت امتناع عدمه في نفسه
 لم يحكم بوجوده وانت خير بال دعوى الضرورة في مثل هذا المتنازع
 الهائل الذي لا يبرجى فيه تقرر الآراء على شئ **قوله فصل**
 المكان قبل هو السطح ايا لا خفاء في انية شئ ينتقل الجسم عنه
 واليه ويسكن فيه ولا يصح مع غيره وهو المسمى بالمكان والمعتبر
 من المذاهب ان ماهية السطح الباطن من الجسيم حاوي المماس

للسطح الظاهر من الخوى واليه ذهب ارسطو واشتد
 من المشايين او البعد الذي يتخذ فيه بعد الجسم ويتخذ به اليه
 ذهب كثير من الفلاسفة والمتكلمين وزعموا ان من البعد
 ما هو مادي يحل في الجسم ويقوم به ويتخلف اجتماعه مع بعد اخر
 مماثل له قائم بذلك الجسم هو الجسم على الجسم التعليم منه ما هو
 مفارق لا يقوم بحل بل يحل فيه الجسم ويلتصق بجسمه ويجامع بعد
 الجسم منطبقا عليه متحد به الا انه عند المتكلمين عدم محض ونف
 صرف يمكن ان لا يشغل شاغل وهو المعنى بالفرق المتوهم الذي
 لو لم يشغل شاغل كان فارغا وعند بعض الفلاسفة امتداد
 موجود قد يكون ذراعا وقد يكون اقل او اكثر وليس هذا الجسم قد
 يسع ما هو اصغر منه او اكبر توضحى انا اذا اتينا خلقا لا نأمن
 الماء والهواء وغيرهما ففي ما بين اطرافه امتداد قد يشغله
 الماء وقد يشغله الهواء فكذا عند الامتلاء ويسمونه البعد
 المظنور بمعنى انه مشهور مفسطور عليه البديهة فان كل احد
 يحكم بان الماء فيما بين اطراف الماء وقيل بمعنى انه يشق فيدخل
 فيه الجسم بحاله البعد ويعبر عنه افلاطون تارة بالرايعولى
 لتوارد الاجسام عليه توارد الصور على المادة وتارة بالصورة
 لكونه عبارة عن الابعاد الممتدة في الجهات بمنزلة الصور
 الاتصالية الجسمية التي بها يقبل الجسم الابعاد ويتميز عن

عن المجردات وعلى هذا لا ير وما يقال ان امتناع كون جسم
 جزء منه في غاية الظهور فكيف يذهب اليه العاقل ثم ان هذا
 البعد عند افلاطون واتباعه ممتنع اطلاقا عن شاغل وعند البعض
 يمكن اطلاقه عنه فاصحاب الخطاء هم المتكلمون وبعض الفلاسفة
قول والامارات التي اجتمع القائلون بكون المكان هو
 البعد بانه لو كان هو السطح لزم انتفاء امور يحكم بدريته العقل
 يشوبتها منها مساواة المكان للممكن فانه الشهية المدورة
 اذا جعلنا بالصفحة رقيقة كان السطح المحيط بها اضعا ف المحيط
 بالمدورة واذا جعلنا بالصفحة مدورة كان السطح المحيط بها
 اقل من المحيط بالصفحة مع ان الجسم في الطرفين واحد وكما
 اذا جعلنا في المكعب نقرة عميقة فانه يزيد السطح المحيط به
 مع انتفاص الجسم ومنها كونه كل جسم في مكان مع ان الجسم المحيط
 بالكل لا يحويه جسم ليكوى سطحه الباطن مكانا له ومنها سكوة الطير
 الواقفة في الهواء المتحرك والجرار الكن في الماء الجاري
 فانه يتبدل عليها السطح المحيط به مع ان تبدل الامكنة
 اما نفس الحركة الاربعية او ملزوم لها وبأجله فانه وامثالها
 امارات بغير قوة النظر بان المكان هو البعد لا السطح و
 وان كان للمناقشة مجال في استحالة بعض اللوازم او في لزومها
 على ما لا يخفى **قول** وهل يجوز خلوه عن شاغل اذ المتنازع فيه

هو الخلاء بمحض فراغ لا يشغل شاعلا سواء استمر بعد او
لم يسم وسواء جعل متحققا موجودا او موهوما فان قيل
فما معنى القول بإمكانه من جعله نفيا محضاً وعدم ما صرقالا
يتحقق اصلا قلنا معناه انه يمكن ان يكون الجسمان بحيث
لا يتماستان ولا يكون بينهما ما يماسهما اصح القائلون
بإمكان الخلاء بوجوه ذكرتها المصنفان الاول انما هو مشا
صحفة ظل فوق اخرى مثلها بحيث يتماس سطحاهما
المستويان ولا يكون بينهما جسم اصلا ورفنا احدهما
عن الاخرى ونوعه في اول زمان الارتفاع يلزم خلوا الوسط
ضرورة انه انما يمتلي بالهواء الواصل اليه من الخارج بعد
المرور بالاطراف والمقدمات اعني إمكان الصفة الملأ
اي الجسم الذي لم يسطح مستويا في ارتفاع وانخفاض ولا
انضمام اجزاء من غير اتصال وانما ذكره في التمسك بين
السطحين لا بين اجزاء يتجرى من الجانبين وإمكان رفع
العليان عن السفلي نوع بحيث لا يكون ارتفاع احد
الجانبين قبل الآخر ليلزم التفكك وعدم حصول
الهواء في الوسط عند الارتفاع بخلق الله تعالى او بالوصول
اليه من المنافذ والامسام بين اجزاء لا يتجرى مسلية عندهم
مبنية على اصولهم الثاني ان الرزق او الصق احد جانبيه لا



بحيث لا يبقى بينهما هواء وسد رأسه وجميع مسامه بالفار
بحيث لا يدخل الهواء من خارج فاذا رفعنا احد جانبيه عن
الآخر حصل فيه الخلاء واجيب عن الاول يمنع إمكان ارتفاع
العليان من السفلي بل هو عندنا محج جاز ان يستلزم محالا و
ولو سلم إمكان الارتفاع في الجلاء فان اريد بكونه دفعة
كونه في ان لا ينقسم اصلا فلانم إمكانه كيف والارتفاع
حركة تقضي زمانا وان اريد بكون حركة جميع الاجزاء معا لليلزم
التفكك فلانم استلزامه للخلاء فانه حركة لها زمان يجوز ان
يمر الهواء من الاطراف الى الوسط في ذلك الزمان ففي
البطلان الحتم بين منع المنزوم ومنع إمكان المنزوم ولا يتم
المطلوب الا بثبوتها نعم لو جعل المنزوم هو اللا وصول الى
لامماسه السطحي بين الطائفة عند الارتفاع التراما لمن يقول
بكون اللا وصول انما يتعين منع إمكان المنزوم وعن الثاني
بانه يستلزم تحقق الخلاء جوازا ان يبقى بين جانبي الرزق قليل
هو ان يتخلل عند الارتفاع او ان ينفذ الهواء في المسام
وان يولغ في تدبيره **قوله** وقيل لا ايج القائلون
بامتناع الخلاء اي كون الجسمين بحيث لا يتماسان و
لا يكون بينهما جسم يماسهما بل فراغ يمكن ان يشغله شاعلا موجودا
كان او معدوما بانه لو تحقق الخلاء لزم ان يكون زمانا الحركة

مع المعاوق مساويا لزمان تلك الحركة بدون المعاوق
 واللازم خط البطلان ببيان اللزوم اننا نفرض حركة الجسم
 في مسير من الخلاء ولا محالة يكون في زمان ونفرض ساعة ثم
 نفرض حركة ذلك الجسم تلك القوة بعينها في مسير من الخلاء
 ولا محالة يكون في زمان اكثر لوجود العائق ونفرض ساعة
 ثم نفرض حركة تلك القوة في ملاء ارق قوام الملاء
 الاول على نسبة زمان حركة الخلاء الى زمان حركة الملاء الاول
 اي يكون قوامه نصف قوام الاول فليزمن ان يكون زمان
 الحركة في الملاء الارق ساعة ضرورة انه اذا احدثت المسافة
 والمتحرك والقوة المحركة لم يكن السرعة والبطء اعني قلة
 الزمان وكثرته الا بحسب قلة المعاوق وكثرته فليزمن مساوي
 زمان حركة ذي المعاوق اعني التي في الملاء الارق وزمان
 حركة عديم المعاوق اعني التي في الخلاء واعترض اول ما يمنع
 امكان قوام يكون على نسبة زمان الخلاء الى زمان الملاء
 وانما يتم لو لم ينشأ القوام الى ما لا قوام ارق منه وهو ممكنا
 يمنع انقسام المعاوق بانقسام القوام بحيث يكون جزء
 المعاوق معاوقا وانما يتم لو ثبت ان المعاوق قوة
 سارية في الجسم نفسه بانقسام غير متوقفة على قدر من القوام
 بحيث لا يوجد بدونه ونالنا منع امتناع ان ينتهي المعاوق

من الضعف الى حيث يساوي وجوده عدمه واربعا هو
 المنع المعول عليه اذ ربما يمكن اثبات المقدمات السابقة
 على اصول الفلاسفة انه لا يلزم من كون المعاوقين على نسبة
 الزمانين ان يكون زمان قليل المعاوق مساويا لزمان
 عديمه وانما يلزم لو لم يكن الزمان الا بانزاع المعاوقه واما
 اذا كانت الحركة بنفسها تستدعي شيئا من الزمان كالشيء
 المفروضة في الخلاء فلا اذ في المعاوق القليل يكون عتقا
 بازا ونفس الحركة كما في الخلاء ونصف ساعة بازا المعاوقه
 التي تكون هي نصف المعاوقه الكثره التي تقع ساعة بازاها
قول ومن اماراته ارتفاع اللحم الى الفالكون باشتاع
 الخلاء وربما استدلوا بامارات دالة عليه كارتفاع اللحم في
 اللحم عند المصرفانه لما انجذب الهواء بالمصرف اللحم
 للثلا يلزم الخلاء وكما ارتفاع الماء في الانبوبة اذا غمس
 احد طرفيها في الماء ومصر الطرف الاخر وكبقاء الماء في الكوز
 الذي في اسفله ثقبه ضيقه غير ان ينزل من الثقبه عند
 سد راس الكوز للثلا يبقى جز الماء خاليا ونزوله على هو
 مستغنى طبعه عند فتح الراس لدخول الهواء وكما نكسار
 القارورة التي جعلت في راسها خشبة وسدت بحيث
 لا يدخل فيها ولا يخرج عنها هو انم اخربت الخشب فاهلها

فان القارورة تنكس الى الداخل لتلاصق جدرانها خاليا
وان اذ ظلت تنكسر القارورة الى الخارج لما ان فيها ملاء
لا يجمع الخشب واجيب بان يجوز ان يكون ذلك لاسباب
اخر فان غاية هذه الامور لزوما لا انتفاء اطلاقا واللازم
قد يكون اعم فلا يصح الاستدلال بوجوده على وجود المعلوم
نعم ربما يفيد يقينا حدسيا للناظر لكن لا يقوم حجج على المناظر
وبما سبق من الاعتراض على ادلة الطرفين ظهر ان المعترض
منظري الجانبين **قوله فصل الكيف عرض احوال طرق الى**
تعريف الاجناس العالية سوى الرسوم الناقصة اذ لا يتصور
لها جنس هو ظاهرا ولا فصل لان التركيب من الامرين المتساويين
ليكون كل منهما فضلا مجرد احتمال عقلي لا يعرف تحققة بل ربما
بقام الدلالة على انتفاءه ولم يظفر للكيف بخاتمة لازمة
سوى التركيب من العرضية والمغايرة للكم والاعراض النسبية
الا ان التعريف بها كان تعريفها للشيء بما يساويه في المعرفة
والجهالة لان الاجناس العالية ليست بعضها اجلي من البعض لولا
عن ذكر كل من الكم والاعراض النسبية الى ذكر خاصته في اجلي
وقالوا هو عرض لا يقتصر له انه قسمة ولا يتوقف نظره على
تصور غيره فخرج الجواهر والكم والاعراض النسبية ومن جعل الوحدة
والنقطة من الاعراض زاد قيد عدم اقتضاء الالقمة احترازا

عنها وقيد واعدت اقتضاء القسمة والالقمة بالذات والاولية
للتلاصق عن التعريف العلم بالتركيب والبسط حيث يقتصر
والالقمة نظرا الى المتعلق فان قيل من الكيفيات ما يتوقف
توقفه على تعقل شيء اخر كالعلم والقدرة والاستقامة والاختفاء
ونحو ذلك قلنا ليس هذا يتوقف وانما هو استلزام واستفاد
بمعنى ان تصور به يستلزم تصور متعلق له بخلاف النسب
فانها لا يتصور الا بعد تصور المنسوب والمنسوب اليه
وبالجملة فالقمة بالكيفية ما ذكر فلو كان شيء مما بعده الكيفيات
على خلاف ما ذكر لم يكن كيفية والمشرع في تعريف الكيفية انما
بيته قارة لا يوجب تصور ما تصور شيء خارج عنها وعن
حاملها ولا يقتضي قسمة ولا نسبة في اجزائها حاملها واحترز
بالقيد الاخير عن الوضع وبالاول اعني القامة عن الزمان وان
يفعل وان يفعل واعتراض بان الاضطرار عن ان يفعل وان يفعل
حاصل بالقيد الثاني وعن الزمان بالقيد الثالث اعترض عدم
اقتضاء القسمة على ان من الكيفيات ما ليست بقارة كالقوة
ومنها ما يوجب تصور ما تصور امر خارج كالعلم والقدرة على
ما **قوله** واقامه بالاستقراء اربعة بنحو صرف اسم الكيف
بالاستقراء في اربعة الكيفيات المحسوسة الكيفيات النفسانية
الكيفيات المختصة بالكليات الاستعدادات والتعويل

في الحس على الاستقراء وقد بين بصورة الترتيب بين النصف و
 الاثبات ويحصل بحسب اختلاف التعبير عن كل قسم
 من احوال طرق متعددة حاصلها ان الكيف ان كان هو
 القسم الاول او الثاني فالثاني او الثالث فالثالث
 والا فالرابع والمنتج عليه ظاهرا فلا يصلح الا وجه ضبط لما علم بالاستقراء
قول الاول المحسوسات القسم الاول الكيفيات المحسوسة
 وهي ان كانت راسخة كصخرة الذهب وطلاوة العسل
 سميت انفعاليات لانفعال اطوارها اولها وكونها
 بخصوصها او بعمومها تابعة للنزاج الحاصل من انفعال العنك
 بموادها فاقطوص في المركبات مثل طلاوة العسل والعموم
 كما في الباطن مثل حرارة النار فاهي احرارة من حيث
 هي فذلكم تابعة للنزاج ولانفعال المواد وان كانت
 غير راسخة سميت انفعالات لانها السرعة زوالها
 شديدة الشبه بان يفعل فخصت بهذا الاسم تمييزا بين
 القسمين **قول** واصول الملموسات اما اصول الكيفيات
 الملموسة اي التي لا تجلو عنها شيء من الاجسام العنصرية
 ويقع الاحساس بها اولها هي احرارة والبرودة والرطوبة و
 اليبوسة ولا خلاف في وجودها فيقال ان البرودة عدم احرارة
 ليس شيء ولا فاما يثبتها فمذكور في معرض التعريف لها تنبيه

على بعض ما لها من احوال افادة لتصوراتها **قول** وقد يقال
 اطار لما يحدث احوال اطلاق الحرارة على حرارة النار وعلى احرارة
 الفائضة عن الاجرام السماوية البيرة وعلى احرارة الغيرة
 وعلى احرارة الحادثة بالحرارة ليس بحسب اشتراك اللفظ على
 ما يتوهم لانه لمفهوم واحد هو الكيفية المحسوسة المخصوصة و
 ان كانت احرارات متخالفات باطبيعة واختلاف المفهوم
 انما هو في اطلاق اطار على مثل النار وعلى الاجرام السماوية
 التي تغيب منها احرارة وعلى الدوا والغذاء الذين يظهر منها
 حرارة في بدن الحيوان وهل في كل من الكواكب والدوا و
 الغذاء صفة مسماة باحرارة كالكيفية المحسوسة في النار ام
 ذلك توسع واطلاق للحا على ما منه احرارة وان لم يبق
 معز بسم باحرارة فيه تردد واختلاف في احرارة القرنية
 التي بها قوام جواهرها فاختار الامام الرازي انها هي
 النارية فالنار اذا خالطت سائر العناصر افاضت
 حرارتها للمكب طينها واعتدالا وقواما متوسطا
 بانك اسرورها عند تفاعل العناصر بين الكثرة المفضية
 الى ابطال القوام والقلية القاصرة عن الطبع الموجب
 للاعتدال فتلك احرارة هي المسماة باحرارة القرنية
 وحكي عن ارسطو انها من جنس احرارة التي تغيب عن الاجرام

السموية فان المزاج المعتدل يوجد ما مناسب لجوهر
السموية لانه ينبعث عنه ريح اذا امتزجت العناصر واكثر
سورة كفيها تها حصل للمركب نوع وحدة وبساطة بها
تناسب البساط السماوية ففاضت عليه مزاج معتدل
به حفظ التركيب وحرارة عنزيتية بها فوام الطبيعة وقبول علما
النفس بعضهم على انها مخالفة بالمهية للحرارة النارية
والحرارة السماوية لاختصاصها بمقاومة الحرارة الغريبة
ودفعها عن الاستيلاء على الرطوبات الفريزية وابطال
الاعتدال حتى ان السموم الحارة لا يدفعها الا الحرارة
الفريزية فانها الى للطبيعة تدفع ضرر اطار الوارد
بتمكين الروح الى دفعه وضرر البارد الوارد بالمضادة
قول ومنها الاعتماد على قدر اذ بالاعتماد المدافعة
المحمومة للجسم لما يمنع من الحركة الى جهة فيكون من الكيفيات
المحمومة وقد يراو به مبداء المدافعة فيفسر بكيفية تكون
بها الجسم مدافعا لما يمنع من الحركة الى جهة ما وانه من
اي قسم من اناس الكيفيات شتبا وقد يجعل انواع الاعتماد
سنة بحسب الحركات في الجهات الست وفيه ضعف
من وجهين احدهما ان الاعتماد الطبيعي الذي ينصونه
الاختلاف ببطيئة انما هو الصاعد والهابط اعز الميل

الى العلوم السفل الذين هما الجهتان الحقيقيتان اللتان
لا تبدلان اصلا حتى لو تنكسر الانسان لم يضره فوحت
وحته فوق صار رجلا الى فوق ورأسه الى تحت بخلاف سائر
الجهات فانها اضافية تبدل كالمواجة للمشرق اذا واجه
المغرب صار قد ادم خلفا ويمينه شمالا وبالعكس فبذلك الاعتماد
اي بصير اعتماده الى قد ادم اعتماده الى خلف وبالعكس وكذا الى
اليمين والشمال فلا يكونا نوعا مختلفا وثانيتها ان حصر
الجهات في الست امر في اعتبار العوام من حال الانسان
في ان له راسا وقد ما ظهر او بطن او يدين يمين وشمالا و
الخواص من حال الجسم ان لا بعدا ثلثة متقاطعة على زوايا
فوائهم وكل بعد طرفين واما بحسب الحقيقة فالجهات
متكثرة جدا غير محصورة بحسب ما للجسم من الاجزاء عند
من يقول بان ظهور الفرد او غير متشابهة اصلا بحسب ما يفرض
فيه من الانقسامات عند من لا يقول وبالبطلان فالحقيقي
من انواع الاعتماد الذي لا يلحقه التبدل اصلا اثنتان
هما الحقة والشغل اعز الميل الصاعد والهابط وهما متضادان
ولا يتصور اجتماعهما في شئ واحد باعتبار واحد **قول** و
الفلاسفة يسمونه الميل الفلاسفة يسمونه الى الاعتماد
مبلا ويقسمونه الى الطبيعي والفسري والنفسي لان

لان مبداءه وما ينبعث هو عنه ان كان امر خارجا عن
 محله فسمى كسبل السهم المرمى الى فوق والافان كان
 مع قصد وشور ففان كاعتماد الانسان على غيره
 والافطبيعي سواء اقتضت القوة على وتيرة واحدة ابداء
 كسبل الحمر المسكن في الجوار اقتضت على وتائر مختلفة كسبل النبات
 الى التبرز والتزير ومنهم من يسمي المعروف بالقصد والشور
 اراديا وجعل النفس في العلم منه ومن احد قسمي الطبيعي اعني
 ما يكون على وتيرة واحدة لا اختصاص بذوات الانفس
 فربما يختلف على حسب اقتضاء النفس فهذا الاعتبار
 يسمى سبل النبات نفسانيا ومنهم من جعل خارجا عن
 الالهام لكونه مركبا **فصل** واصول المبصرات والالوان
 الى ذهب الفلاسفة الى ان المبصر اول وبالذات هو
 الضوء واللون وان كان الشاهد مشروطا بالاول
 قد يبصر بتوسطهما ما لا بعد في الكيفيات الخمسة من
 الكيفيات الخمسة بالكميات ومن المقادير والاول
 ضلع وغير ذلك كالا شفاة والاختنا والتحب و
 التقعر وسائر الاشكال كالطول والقصر والصغر والكبر
 والقرب والبعد والتفرق والاتصال والحركة والسكون
 والصلابة واللين والحر والبارد والظلمة والاضواء

من اصبا مثل الرطوبة واليبوسة والملاسة والخشونة فبنى
 على انه يبصر ملزوما لها كالسبلان والتماسك الراجعين
 الى الحركة والسكون وكاستواء الاجزاء في الوضع واختلافها
 فيه ثم لكل من الالوان والاضواء انواع متباينة يختص كل منها
 بانها مختلفة وانظر من كلام القوم ان انواع اللون هي
 السواد والبياض والحمرة والصفرة وغير ذلك وانواع الكيفيات
 الملموسة هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وغير ذلك
 الا ان التحقيق هو ان انواع اللون هي البياضات
 المختصة التي لا تتفاوت افرادها كالبياض الثلج مثلا وكذا
 في السواد وغيره بل في كل ما يقال بالتشكيك منه ان النوع من
 الملموسات ليس مطلقا بل الحرارة بل الحرارة المختصة التي
 تكون في افرادها على السوية كحرارة النار الصفرة مثلا والنوع
 من المبصرات ليس مطلقا بل الضوء بل الضوء الطالع الذي
 لا يتفاوت فيه افراد كضوء الشمس مثلا وانما يقع الاشتباه
 من جهة ان الانواع قد تكون جملة جملة منها عارض خاص
 واسم خاص كالبياضات المشتركة في تفرق البصر في اسم
 البياض والسوادات المشتركة في قبض البصر في اسم السواد
 وكما في احوال البسودات وغير ذلك فينبوهم ان تلك
 الجملة نوع واحد بخلاف الاضواء فانه لا ينفرد جملة منها

بعارض واسم فلا يتوهم ذلك فيه بل ربما يتوهم كون المجموع
نوعا واحدا فاللون والضوء قد وقع في مرتبة واحدة من المظهر
الا ان اللون جسدي واللون بخلاف الضوء لما فيه من التفاوت
والضوء يتوهم نوعيته لتقارب انواعه بخلاف اللون وانما
يتوهم ذلك في جملة جملة من انواعه كالبياض مثلا لتقارب
انواع البياض وكالسواد لتقارب انواع السواد وعلى هذا
القبيل نصار الضوء بمنزلة البياض مثلا في انه ليس نوعا
لما تحته ولا جبال عارضا ومبني ذلك على ما نقرر عندهم من
ان المفعول بالتشكيك لا يكون الا عارضا لا متناع التفاوت
في الماهية وذاتياتها لان الامر الذي به يتحقق التفاوت
حيث يوجد الاشد دون الاضعف ان لم يكن داخل في الماهية
لم يتحقق التفاوت فيها بل كانت في اكل على السواد وان كان
داخل فيها لم يتحقق اشتراك الاضعف فيها لا تنفاد بعض
الاجزاء مثلا الخصوصية التي توجد في نور الشمس والقمر
ان كانت من ذاتيات الضوء لم يكن ما في القمر من نور
لم يكن تفاوت النورين في نفس الماهية **قول** وتخيّل في لطف
الضوء انما نزع بعضهم انه لا حقيقة للون اصلا والبياض
انما يتخيّل في مخالطة الهواء للاجسام الشفافة المتصرفة
جد كما في التلويح فانه لا سبب هناك سوى مخالطة الهواء

البياض

ونفوذ الضوء في اجزاء صفار جدي شفاف وكذا في زبد الماء و
المسحوق من البلور والزجاج الصافي والسواد يتخيّل من عدم
نور الضوء في الجسم لكثافته وانما اجزائه وباني الالوان
يتخيّل بحسب اختلاف الشفافية وتفاوت مخالطة الهواء
وقد يستدل السواد الى الماء نظرا الى انه يخرج الهواء فلا يظهر
نفوذ الضوء الى السطح ولهذا يبيل الثوب المبلول الى
السواد والمحققون على انها كيفيات متحققة لا تخيّلية وظهر
في الصور المذكورة بالاسباب المذكورة لا ينافي تحقّقها و
لاحد وثمها بالاسباب **قول** والضوء ان كان من ذات
المحل في الضوء غنى عن التعريف كسائر المحسّيات وتعرف
بانه كيفية هي كمال اول للشفاف من حيث هو شفاف و بانه
كيفية لا يتوقف الابصار بها على الابصار بشئ اخر تعريف
بالاخص وكان المراد التبيين على بعض اطراف الضوء ان كان
من ذات المحل بان لا يكون قاطعا عليه من مقابلة جسم
مضي فذاتي كمال للشمس يسمى ضياء ولا تعرضي كمال للقمر يسمى
نورا اخذ من قولنا هو الذي جعل الشمس ضياء اي ذات
ضياء والقمر نور اي ذات نور والعرضي ان كان حصوله
من مقابلة المضي لذاته كضوء جرم القمر وضوء الارض
المقابل للشمس فهو الضوء الاول وان كان من مقابلة المضي

لغيره كضوء وجه الارض قبل طلوع الشمس من مقابلة الهواء
 المقابل للشمس والضوء له اخل البيت الذي في الدار من
 مقابلة الهواء الدار المضي من مقابلة الهواء المقابل
 للشمس او الهواء اخر يقابلها فهو الضوء الثاني والثالث
 وهلم جرا على اختلاف الوسائط بين وبين المضي بالذات
 الى ان ينتهي الضوء بالكلية وينعدم وهو الظلمة اعرض عدم
 الضوء عما من شأنه ان يكون مضيا فهو عدم ملكة للضوء
 لا كيفية وجودية على ما ذهب اليه البعض والاكابر مانعا
 للجالس في الفار من ابصار من هو في هوا مضى خارج الفار
 كما انه مانع له من ابصار من هو في الفار وذلك للقطع بعدم
 الفرق في الحائل المانع من الابصار بين ان يكون محيطا
 بالرائي او بالمري او متوسطا بينهما وربما يمنع ذلك بانه ليس
 بمانع بل احاطة الضوء بالمري شرط للرؤية وهو منتف
 في الفار لكنه لا يمتد على قولهم الظلمة كيفية مانعة من الابصار
 تمسك القائلون بكونها وجودية بقوله تع وجعل الظلمات
 والنور فان المجموع لا يكون الاموجود واجيب بالمانع
 فان اطلاقه كما يجعل الوجود يجعل العدم الخاص كالمعنى وانما
 المنان للجمعية هو العدم النصف **قوله** والذاتي من المتفرق
 ايا قد يشاهد للضوء تفرق وتلا لواعي الجسم كانه شئ

بفيض منه ويضطرب بحيث اذا ما بحيث بجاء بستره فانه كما
 ذاتها كما للشمس يسمي شعاعا وان كان عرضيا كما للمراة يسمي
 بريقا **قوله** وقد يتوهم ان الضوء اجسام ايا زعم بعض الحكماء
 ان الضوء اجسام صفار يفصل من المضي ويتصل بالمستضي شيئا
 بانه متحرك بالذات وكل متحرك بالذات جسم اما الكبير فظا
 وانما قيدنا بالذات لانه الاعراض تتحرك تتحرك المحال واما
 الصغرى فلان الضوء ينحدر من الشمس الى الارض ويتبع المضي
 في الانتقال من مكان الى مكان كما يشاهد في السراج المنقول
 من موضع الى موضع وينعكس على يلقاه الا غيره وكل ذلك حركة
 والجواب المنع بكل ذلك حدوث للضوء في المقابل للمضي
 والظلمة وهم **قوله** وعدم رؤية اللون ايا اطلق ان الضوء كيفية
 مغايرة للون وليس عبارة عن ظهور اللون على ما يراه بعض الحكماء
 وانه شرط لرؤية اللون لا لوجوده على ما يراه ابن سينا وتمسك
 لها باعتد به فيما ادعى كيف وانه قريب من انكار الضرورية
 وما ذكره الامام الرازي من انه قبول الجسم للضوء مشروط
 بوجود اللون فلو كان وجود اللون مشروطا بوجود الضوء
 لزم الدور ضعيف لانه ان اراد بالمشروطية توقف السبق
 فثم او المعية فغير مرجح على انه قد صرح بوجود الضوء بدون اللون كما
 في البلور المرئي بالليل **قوله** واما المسموعات ايا في الكيفية

الحسية المسموعات وهي الاصوات والحوادث والصوت
 عندنا يحدث بحض خلق الله تعالى من غير تأثير لتموج الهواء او الفزع
 والقلع كسائر الحوادث وكثيرا ما يورد الماراء الباطلة للقلع
 من غير تعرض لبيان البطلان الا فيما يحتاج الى زيادة بيان
 والصوت عندهم كيفية يحدث في الهواء بسبب تموج
 المعلول للفرع الذي هو اساس عتق القلع الذي هو
 تفريق عتق بشرط مقاومة المقروع للفرع والمقلوع
 للقلع كما في فرع الماء وقلع الكرابس بخلاف القطن لعدم
 المقاومة والمراد بالتموج حالة شبيهة بتموج الماء يحدث
 بصدمة بعد صدم مع سكون بعد سكون وليس الصوت نفس
 التموج او نفس الفرع والقلع على ما توهم بعضهم بناء على اشتباه
 الشيء بسببه القريب او البعيد لان التموج والفرع والقلع
 ليست من المسموعات فطعا بل ربما يدرك الاول باللمس
 والاخران بالبصر وقد يتوهم انه لا وجود للصوت في الخارج
 وانما يحدث في الحس عند وصول الهواء المتتموج الى الصمغ
 واستدل على بطلان ذلك بان لو لم يوجد الا في الحس ادرك
 عند سماع جهته وصدمة من القرب والبعيد لان التقدير انه
 لا وجود له في مكان وجهته خارج الحس واللازم بط فطعا لانا
 اذا سمعنا الصوت نعرف انه وصل اليانا من جهة اليمين

او اليسار ومن مكان قريب او بعيد لا يقال يجوز ان يكون
 ادراك الجهة لاجل ان الهواء المتتموج ياتي منها لانا نقول لوجه
 ذلك لما ادركت الجهة التي على خلاف الاذن السامع وليس
 كذلك لان السامع قد يدرك اليمين ويحيي الصوت من
 يمينه فيسمو باذنه اليسرى ويعرف انه جاء من يمينه مع القطع
 بان الهواء المتتموج لا يصل الى اليسرى الا بعد الانعطاف
 عن اليمين **قولنا** راي الفلاسفة انه اذا وجد سبب الصوت
 في موضع فكيف هو ذلك الموضع بذلك الصوت ثم المجاوة
 فالجاء ورف جميع الجهات الى اصد ما يجيب شدة الصوت
 وضعفه ولا يسمو الا المسامع التي تقع في تلك المسافة
 ويصل اليها ذلك الهواء وتلكوا بوجوه ذكر المصير منها
 اثنين وترك واحد الا وان الصوت يميل مع سبب
 الريح ولا يسمو من كان السهل لريبوب من جهته لعدم وصول
 الهواء الى صمغ فلو لم يكن الهواء حلقا له ولم يتوقف
 السماع على وصول ذلك الهواء لما كان كذلك الثاني ان
 من وضع طرف انبوبة في طرفها الاخر في صمغ انسان
 وتكلم فيها بصوت عال سمو ذلك الانسان دون
 غيره من الحاضرين وما ذلك الا لمنع الانبوبة وصول الهواء
 اطال للصوت الى اصمختهم الثالث وهو المتروك في المتن

وعلى كون ادراكه بوصول الهواء الخ
 ٢

الاجسام على الحركة عبارة عن كيفية حاصلة في اطراف الصا
 من امالة يخرج الى الخارج احد المرات فالى الالف
 فتحة والواو وضمة والياء كسرة ولا خلاف في امتناع
 الابتداء بالمصوت وانما اطلاق في ذلك لسكونه
 حتى يمتنع الابتداء بالسكن الصامت ايضا اوله انه يكون
 عبارة عن مدة متولدة من اشياء حركتها تجانسها فلا يتصور
 الا حيث يكون قبلها صامت متحرك وهذا هو الحق لان
 كل احد يجد من نفسه ان كان الابتداء بالسكن وان كان مفتوحا
 في لغة العرب كالوقوف على المتحرك والفتح بين الساكنين
 من الصوامت الا في الوقف مثل زيد وعمر واذا كان الصا
 الاول حرفين والثاني مدغما مثل ضويصة فانه جائز كما اذا
 كان الاول مصوتا نحو دابة وعدم قدرة البعض على الابتداء
 بالسكن لا يدل على امتناعه كالتلفظ ببعض اطراف المقصور
 في الالة ثم ان الصامت مع المصوت المقصور يسمى مقطوعا
 مقصورا مثل بالفتح او الكسر والضم ومع المصوت
 المدد ويسمى مقطوعا مددا مثل لا ولو ولي وقد يقال المقطع
 المدد والمقطع مقصور مع صامت ساكن بعده مثل هل وقول
 وجع لماثلته المقطع المدد وفي الوزن **قول** والمؤلف من
 اطراف لا يفسر الكلام بالمنظم في اطراف التسمية المتميزة

ويجوز بالمسوعة عن المكتوبة والمنتحلة وبالمتميزة عن الصا
 الطيور والكلام ينقسم الى المهملة والموضوع الى المفرد والمركب
 والمفرد الى الاسم والفعل والظرف والمركب الى التام الذي
 يصح السكوت عليه والغير التام واللفظ اعم من الطرف
 والكلام وقد يخص الكلام باللفظ المعني بمعنى دلالة على شئ
 يصح السكوت عليها سواء كانت انشائية مثل قم وهل
 زيد قائم ولعل زيد قائم ونحو ذلك او اخبارية مثل زيد قائم
 وسواء كان اللفظ مقطوعا مقصورا مثل في او مددوا
 مثل في وقوا او مركبا من المقاطع كما ذكر وقد يخص اللفظ بما
 يتألف من المقاطع مع فيقال في الطرف والمقطع ولذا يقال اجزاء
 المركب الفاظ او حروف او مقاطع فزيد قائم في لفظين
 وبازا من مقطعين وبازيد من مقطع ولفظ وزيد في امر
 الخاطب من مقطع وحرف وارضى واخشوا من لفظ وحرف
 ويشكل في مثل في وقوا فان كلامهما مقطع مدد فقط الالة
 يقال انه من حرفين صامت ومصوت واما مثل في فمن
 مقطع مقصور ولفظ هو الخبر المستتر اعني انت وهذا الجمل
 في وقوا فان كلاما من الياء والواو اسم ولا مستتر هناك
قول وقد يتوهم ان اللفظ احرازه الفارابي ان القول من
 مقولة الكم وان الكم المنفصل ايضا ينقسم الى قار هو العدو

وغير قار هو القول واجته بانه ذو جزء يتقدر كجزء وكل ما هو كذلك
 فهو كم وقافا ببيان الصوري ان اجزاء الاقوال يمل مقاطع مقصورة
 او ممدودة يقع فيها التركيب بان يردف مقصور بعدد ومثل
 عا او بالعكس مثل كان ثم يتركب هذه المقاطع مرة اخرى
 فيحدث اشياء اعظم مما تقدم فاصغر ما يتقدر به الالفاظ
 هي المقاطع البسيطة المقصورة ثم الممدودة ثم بعد ذلك المركبة
 واكملها ما ذكر فيه المقصورا ولا ثم اردف بالممدود والقول
 ربما يتقدر بواحد منها وربما يحتاج الى ان يتقدر باثنين
 او اكثر كاشتر المقايير قاف منها ما يتقدره ذراع فيستقر ومنها
 ما يحتاج الى ذراعين واكثر واجيب بمنع الكبرى وانما ذلك
 اذا كان التقدير لذاته وههنا انما عرض للقول خاصة الكيم من
 جهة الكثرة التي فيه كما ان الجسم يتقدر بالذراع ونحوه لما فيه الكيم
 المتصل **قوله** اصول المذوقات اي اصول المذوقات اي
 سايطرها الطعوم التسعة الحاصلة من ضرب احوال ثلثة للبقا
 هي الحرارة والبرودة والاعتدال في احوال ثلثة للقابلية اللطيفة
 والكثافة والاعتدال بينهما لان الحار يفعل في اللطيف
 جرافة وفي الكثيف حرارة وفي المعتدل ملوحة والبارد في اللطيف
 حموضة وفي الكثيف عفونة وفي المعتدل قبضا والمعتدل في اللطيف
 دسونة وفي الكثيف حلاوة وفي المعتدل تقاهة ثم يتركب من التسعة

طعوم لا تخص بخلفه باختلاف التركيبات واختلاف
 مراتب البسائط قوة وضعفا وامتناع شئ من الكيفيات
 اللسمية بها لا يتميز في الطس وهذه المركبات قد يكون لها اسماء
 كالبيت اعة للمركب من الحرارة والقبض كما في الطعوم بضم الفاء
 الاولى وفحتها نوع من الدواء وهو عصارة شجرة وكما في العفونة
 للمركب من الحرارة والملوحة كما في الشيرة وقد يكون كاطلاوة
 والرافة في العمل المطبوخ والحرارة والتفاهة في الهندباء
 والحرارة والرافة والقبض في البادنجان والفرق بين القبض
 والعفونة ان القابض يقبض ظاهر اللسان والعفص ظاهر
 وباطنه والتفاهة الممدودة في الطعوم هي مثل ما في اللحم والطين
 وقد يقال التقهلا لا طعم له اصلا كالباب نطولا لا يحس طعمه لانه
 لا يتخلل منه شئ يطا يخالطه الرطوبة اللعابية الا باطيلة
 كاطه يدور والمشمومات اي وليس فيها محل كح و اعلم انهم
 وان اجروا هذه الاوصاف عن المبهرات والمشمومات و
 الملموسات والمذوقات والمشمومات على الانواع
 اثنان من الكيفيات بل جعلوا بمنزلة الاسماء لها فهي يجب
 اللغة متفاوتة في الوقوع على الكيفية او على الخلق او عليها جميعا
 في كون مصادرها موضوعا لذلك النوع من الادراك كالبصا
 والسماع او لما يفيض اليه كالبوابة ومن ههنا يقال ابصرت الورود

وحرته وسمعت الصوت لا مصوته ولمست الحرير لا البسة
 وذقت الطعام وحلاوته وشممت العنبر ورائحته **قوله** الثاني
 الكيفيات النفسانية اياها من الاقسام الاربعه للكيف
 الكيفيات المختصة بذوات الانفس الطوية ائنه بمعنى انها اذا
 تكون من بين الاجسام للحيوان دون النبات والجماد فلا يتبع
 ثبوت بعضها لبعض الحوادث من الواجب وغيره على ان القائلين
 بخلق ثبوت صفة الطوية والعلم والقدرة ونحوها للواجب لا يخلو عنها
 من جنس الكيفيات والاعراض ثم الكيفية النفسانية ان كانت
 راسخة سميت ملكة والافقية لا فالتمايز بينهما قد لا يكون
 الا باعتبار ان تكون الصفة حالاً ثم تصير بعينها ملكة كما ان
 الشخص من الانسان يكون صبياً ثم يصير شيخاً ومثل ذلك وان كان
 يسبق الى الوهم ويقع في بعض العبارات انه هو ذلك الشخص
 بعينه فليس كذلك بحسب الحقيقة للقطع بتغاير العوارض
 المشخصة **قوله** فمنها الطوية اياها الكيفيات النفسانية الطوية
 واختلف العبارات في تفسيرها لاس من جهة اختلاف حقيقتها
 بل من جهة عسر الاطلاع عليها والتعبير عنها الا باعتبار اللوازم
 والافاق قبل هي صفة تقتضي اطراً حركة مشروطة باعتدال
 المزاج والقيد الاخير لتحقيق عامها هو راي البعض في الاضرار
 وقيل قوة هي مبدأ القوة الحركية وكان هذا هو المراد بالاول

لتمييز

لتمييز عن قوة الحس والحركة وقيل قوة تتبع اعتدال النوع
 وبقيض عنها سائر القوى الحيوانية اى المدركة والحركة على
 سبيل تفصيلها ومعنى اعتدال النوع هو ان كل نوع من
 المركبات العنصرية مزاجاً خاصاً هو اصلح الا مزجة بالنسبة
 اليه بحيث اذا خرج عن ذلك المزاج لم يكن ذلك النوع
 ثم لكل صنف من ذلك النوع وكل شخص من ذلك الصنف
 مزاج يخصه هو اصلح بالنسبة اليه ويسمى الاول اعتدالاً نوعياً
 والثاني اعتدالاً اصنفياً والثالث شخصياً فاذا حصل
 في المركب اعتدال يليق بنوعه من انواع الطوائف فاض عليه
 قوة الطوية فانبعث عنها ما اذن الله تعالى اطواراً للظواهر
 والباطنة والقوى الحركية نحو جلب المنافع و دفع المضار
 فيكون الطوية مشروطة باعتدال المزاج ومبدأ القوة الحس
 والحركة فيغايرهما بالضرورة وكذا انغاير القوة الفاوية
 لوجودها في النبات بخلاف الطوية لكن هذا انما يتم لو ثبت
 ان الطوية مبدأ القوة الحس والحركة لانفسها وان الفاوية
 في النبات والطوائف حقيقة واحدة ليلزم من مغايرة تلك
 للمجوزة مغايرة هذه لها لكن اطلق ان مغايرة المعنى المسج
 بالطوية للقوة الباصرة والسموعة وغيرهما من القوى الحيوانية
 والطبيعية مما لا يحتاج الى البيان **قوله** ولا يشترط باعتدال

المزاج اياها

فذهب جمهور المتكلمين الى ان تحقق المعنى المسمى بالحياة
ليس شرطا باعتدال المزاج والبنية والروح الحيوانى للقطع
بامكان ان يخلقها الله تعالى في البسائط بل في الاجزاء التى
لا يتجزئ والمراد بالبنية البدن المؤلف من العناصر الاربعة
وبالروح الحيوانى جسم لطيف بخارى يتكون من لطافة الا
خلاط ينبعث من التجويف الخارج من القلب ويسرى
الى البدن من عروق تانبته من القلب تسمى بالشرايين
وهذه البنية الفلاسفة وكثير من المعتزلة الى هذا الاشتراط
بناء على ما يشاهد من زوال الحياة بانتفاض البنية وتفرق
الاجزاء او باخلاف المزاج. الاعتدال النوعى وعدم
سريان الروح في العضولة او شدة رطوبتها يمنع نفوذ
ورود بان غايته الدوران وهو لا يقق الاشتراط بحيث
يتمتع بدون تلك الامور **قوله** والموت زوالها احو
معنى زوال الصفة عنها عما يتصف بها بالفعل وهذا
معنى ما قيل انه عدم الحياة عما يشاهد اي ما يكون من امره وصحته
الحياة بالفعل فيكون عدم ملكة الحياة كما في الحي الطارى بعد
البصر لا مطلق المعنى ولا يلزم كونه عدم الحياة في الجنتين
عند استعدادها للحياة فموتنا فعلا هذا يكون الموت عدميا
وقيل هو كيفية تضاد الحياة فيكون وجودها وقد يستدل على

على كون الموت وجوديا بقوله تعالى خلق الموت والحياة
فان عدم لا يوصف كونه مخلوقا ويوجب بان المراد بالخلق
في الآية التقدير وهو يخلق بالوجودى والعنى جيعا ولو سلم
فالمراد بخلق الموت احداث اسبابه على حذف المضاف
وهو كثيرة الكلام ومثل هذا وان كان خلاف الظاهر كما قد وقع
الاحتجاج وقد يطلق الموت على عدم الحياة كما في الجواهر فيكون
مقابلا للحياة تقابل السلب والايجاب **قوله** ومنها الادراك
اي من الكيفيات النفسانية الادراك والذى استقر عليه
راى المحققين من الفلاسفة ان حقيقة ادراك الشئ حضور
عنده العقل اما بنفسه واما بصورة المستزعة او الحاصلة ابتداء
المرسمة في العقل الذى هو المدرك او الله الذى بها الادراك
وتحقيق المقام انا اذا ادركنا شيئا فلا خفاء في انه يحصل
لنا حال لم يكن ويكاد يشهد الفطرة بانها يحصل لم يكن
لا يزداد الامر كان وما ذاك الا تميز او ظهور ذلك الشئ عند
العقل وليس ذلك لوجوده في الخارج اذ كثيرا ما يدرك ما لا وجود
له في الخارج من المعدومات بل الممتنعات وكثيرا ما يوجد الشئ
في الخارج ولا يدركه العقل مع تشوقه اليه بل لوجوده في العقل
بمعنى انه يحصل فيه اثر يتناسب ذلك الشئ بحيث لو وجد
في الخارج كان اياه وهذا هو المعنى بحصول الصورة وحضورها

وتمثلها وارثا لها ووصول النفس اليها ونحو ذلك ولا يفهم
 من ادراك الشيء سواه **قوله** بحقيقة كالنفس وصفاتها
 اشارة الى ما ذكره من ان الشيء المدرك اما ان لا يكون
 خارجا عن ذات المدرك كالنفس وصفاتها واما ان يكون
 خارجا عن ذاتها فيكون ماديا او غير مادي فالاول يكون حقيقة
 المتمثلة عند المدرك نفس حقيقة الموجودة في الخارج ويكون
 ادراكه دائما والثاني يكون صورة مشتقة منه والثالث يكون
 صورة متحصلة في العقل غير مفتقرة الى الاستدراك في حقيقة
 خارجية لكونها صورة عما هو مجرد في نفسه كادراك المفارقات
 او لما تحقق له ولا حقيقة اصلا كادراك المعنويات **قوله**
 وهي مع انها مغايرة للهوية اشارة الى دفع اعتراض
 وهو ان العلم لو كان بحصول صورة المساوية التي ربما تتشابه
 الشيء لزم من تصور اطراة والاستدارة كون القوة المدركة
 حارة مستديرة وكذا اجمع الكيفيات وهو مع ظهور فساد
 يستلزم اجتماع الضدين كاطراة والبرودة عند تصورهما
 ان اطراة ما قام بهوية اطراة لا صورة وما هيته وكذا اجمع
 الصفات وافرقت ما بينهما فان الهوية جزئية مكفوفة
 بالحوادث فاعلم للصفات اطراية والصورة كلية مجردة
 لا يلحقها الاحكام ولا يترتب عليها الاثار وهذا لا ينافي مساواتها

للهوية على انها بحيث اذا وجدت في الخارج كانت اياتا
 ثم الماهية واطريقة كما يطلق على الصورة المعقولة فكذا على
 الموجود والعيني وبهذا الاعتبار يقال تارة ان المعقول من السماء
 مساو لما هيته وتارة انه نفس ما هيته فضلا عن المساواة وجودا
 اخر وهو ان حصول الشيء للشيء يقال المعان متعددة كحصول المال
 لصاحبه وبالعكس وحصول السواد للجسم وبالعكس وحصول السعة
 للجحرمة وحصول الصورة للمادة وبالعكس وحصول كل منهما للجسم
 وبالعكس وحصول الحاضر لما حضر عنده وبالعكس ونزوم الانفس
 انما هو في حصول العرض لمجرد ولا كذلك حصول الحاضر لما حضر عنده
 وهو معلوم لنا بالوجدان ومتحقق كونه حصولا لنا وان لم
 نقد رعى التعبير عن خصوصية صفة بغير كونه ادراكا او علما او
 شعورا او احاطة بكنه الشيء او ما يجري مجرى هذه العبارات
 ولكون الحصول للمادى في مغايرة الحصول للعرض للمحل المستلزم
 للانصاف لا يلزم من ادراك المعاني التي تكون من صفات
 النفس كالايمان والكفر والبطون والنجس ونحو ذلك انصاف النفس
 بها لا تشقا الحصول الانصافي فكيف يلزم ذلك فيما ليس
 من نشان النفس الانصاف بها كاطراة والاستدارة ونحو
 ذلك **قوله** ومن انكر الوجود العقلي ايايها من لم يقل بالوجود
 الذهني وحصول الصورة جعل العلم اما مجردا ضافه وتعلق

بين العالم والمعلوم واما صفة لها تلك الاضافة فالصفة
 العلم والاضافة العالمية واثبت القاضى وراه العلم والاف
 اضافة اما لاصدها فيكون هناك ثلثة امور او كل منهما
 فيكون اربعة وعلى هذا قياس سائر الادراكات فانه اورد
 عليهم علم الشيء بنفسه فانه فاع التعلق لا يتصور الا بين شيئين
 اوجب بان التقاير الاعتبارى كاف نعم يرد عليهم العلم بالموجود
 من الممكنات لكثير الاشكال الهندسية والتمتعات كما عرفت
 التي بين بها اختلف لا تحقق لها في الخارج واذا لم يتحقق
 في الذهن ايضا لم يتصور الاضافة بينها وبين العالم لا يقال
 غاية ما في الباب اثبات الصورة الذهنية في العلم بالمعدوم
 لاننا نقول الادراك معز واحد لا يختلف الا بالاضافة الى
 المدرك والمدرك فاذا علم انه غير نفس الاضافة في موضع
 علم كونه كذلك مطلقا فان قبل العلم بالمعدومات واردة على
 القول بالصورة ايضا لان الصورة انما يكون لدى الصورة
 للعدم المحض فاما ان يكون في الخارج فلا يكون معدوما واكلام
 فيه او في الذهن فيكون فيه معدوم امر هو الصورة وامر اخر
 الصورة وهو لم يقل به احد قلنا ليس في الذهن الا امر واحد
 هو الصورة ومعز كونها صورة للمعدوم انما يجب لو لم يكن
 في الخارج تحققها وتحقيق ذلك للعدم كانت اباه ثم انها

القاضى القاضى

من حيث قيامها بالذهن وحصولها فيه علم بنصف به النفس
 ومن حيث ذاتها وما هيته العقلية اعترض قطع النظر عن قيامها
 بالذهن معلوم له وجود غير متاصل وهذا بخلاف الموجود فان العلم
 ملك الذهن والمعلوم ما في الخارج وبهذا يندفع اشكال اخر
 وهم انهم مروجوا بان الصورة انما يكون على اذ كانت مطابقة
 للخارج وذلك لان هذا انما هو في صور الاعيان الخارجية و
 اما المعدومات من الاعتباريات وغير ثاقفة مطابقة
 ما ذكرناه **قوله** وانواع الادراك احوال الحواس ادراك للشي
 الموجود في المادة الطاهرة عند المدرك على هيئات مخصوصة به
 محسوسة من الالين والوضع ونحو ذلك والتخيل ادراك لذلك
 الشيء مع الهيئات المذكورة ولكن في حال حضوره وغيبته و
 والتوهم ادراك لمعان غير محسوسة من الكيفيات والاضائيات
 مخصوصة بالشيء الجزئي الموجود في المادة والتفعل ادراك للشي
 من حيث هو فقط لا من حيث شيء اخر سواء اخذ وحده او مع
 غيره من الصفات المدركة بهذا النوع من الادراك فالاصل
 مشروط بثلاثة اشياء حضور المادة واكتشاف الهيئات
 وكوئ المدرك جزئيا والتخيل مجرد عن الشرط الاول والتوهم
 مجرد عن الاولين والتفعل مجرد عن الجميع بمعنى ان الصورة تكون
 مجردة عن العواض المادية الخارجية وان لم يكن بدون الاكتشاف

بالعواض الذهبية مثل شخصها من حيث حلولها في النفس
 الجزئية ومثل عرضتها وحلولها في تلك النفس ومقارنتها
 لصفات تلك النفس **قوله** والعلم قد يقال المطلق الادراك
 اللفظي العلم قد يطلق في الاصطلاح على مطلق الادراك
 الشامل للاحاسن والتخيل والتوهم والتعقل وقد يطلق على
 الثلاثة الاخرى وقد يطلق على الاخرى وقد يطلق على احد
 اقسام التصديق اعز البقيتي منه وهو ما يقارن الجزيم و
 المطابقة والثبات فيسمى غير الجازم نظرا وغير المطابق جهلا
 مركبا وغير الثابت اعتقادا ومقلدا وقد لا يعتبر في الاعتقاد
 المطابقة فينقسم الى الصحيح والفاسد وقد يطلق على التصديق
 قيم العلم وبغيره وقد يراد بالنظن ما ليس يتيقن فيه الظن
 الصرف واطمئنان المركب واعتقاد المقلد والتصديق على ما هو
 ما ذكرنا يخصص العلم واطمئنان المركب والاعتقاد الصحيح والنظن
 لان غير الجازم لا بد ان يكون راجحا لانه اقل انبساطا
 قبول النفس ادعائها لوقوع النسبة اولاً وقوعها واما
 الشك فنزعة الوقوع واللا وقوع والوهم ملاحظة للطرف
 المزعوم وكلها تصور لا حكم **قوله** والذ هو ان الصورة
 الادراكية اياها تشير الى الفرق بين السهو والنسيان وقد لا
 يفرق بينهما ونسبتهما الى العلم نسبة الموت الى الحياة بمعنى

انهما عدم ملكة للعلم مع خصوصيته في الطرياق والشك
 عدم ملكة للعلم التصديقي فيكون جهلا بسيطا بالنظر اليه وان كان
 علما من حيث التصور واما اطمئنان المركب اعز الاعتقاد الجازم
 الغير المطابق ويسمى مركبا لانه جهل بما في الواقع مع اطمئنان به
 به فساد العلم لصدق صدق الضدين عليها لكونها معينين يستحيل
 اجتماعهما لذاتيهما ولكونهما متقابلين وجوديين لتعقل
 احدهما بالقبول الى تعقل الاخر وقالت المعتزلة بهما متماثلان
 متماثلان لان الحقيقة واحدة والاختلاف إنما هو بالعرض
 لانها لا يختلفان الا بمطابقة الواقع ولا مطابقة وذلك
 خارج لان النسبة لانه دخل في حقيقة المنتسبين والاختلاف
 بالخارج لا يوجب الاختلاف لذات واطمئنان المطابقة
 والامانة مطابقة اخص صفات النفس للعلم واطمئنان الاختلاف فيه
 يستلزم الاختلاف في الذات فظاهرة معارضة ويمكن تنزيله
 على المنع اى لانهم ان الاختلاف بالعارض لا يوجب الاختلاف
 بالذات وانما يكون كذلك لو لم يكن لازما **قوله** والعلم الى
 اذ العلم اما قديم لا يسبقه العدم وهو علم الله تعالى واما
 حادث يسبقه العدم وهو علم المخلوق والحادث ثلاث
 الاول ما يكون بالقوة المحضة وهو الاستعداد للعلم وحصوله
 للضرورية يكون باطلا اسر الظاهرة والباطنة كما يستفاد

من صلب اللحم ان هذه النار حارة فتستعد النفس للعلم
بان كل نار حارة وعلى هذا القيس والنظريات يكون بالضرورة
بان يترتب فيكتسب النظري والثاني العلم الاجمالي كن
علم مثله ففقل عنها ثم سئل فانه يحضر الجواب في ذهني فوه
من غير تفصيل وحقيقته حالة بسيطة اجمالية هي مبدء
تفاصيل المركب والثالث العلم التفصيلي وهو حضور
صورة المركب بحيث يعرف اجزائه متميزة بعضها ببعض
ملا فكل منها على الانفراد وذلك كما اذا نظرنا الصيغة
ومنه فلا شك انها حالة اجمالية من الابصار ثم اذا
صدقنا النظر وابتصرنا كل حرف على الانفراد حصلت
لنا حالة اخرى مع الابصار حاصل في الحالتين فالاولى بمنزلة
العلم الاجمالي والثانية بمنزلة العلم التفصيلي **قوله**
وجاز انقلاب النظري ضروريا ايا انقلاب النظري
ضروريا جائزا اتفاقا بان يخلق الله تعالى في العبد علما
ضروريا متعلقا بما يتعلق به علمه النظري والمعتزلة يقولوا
في الجواب على جانب العلوم ومنعوا الوقوع فيما يكون مكلفا
به كالعلم بالله وصفاته لانه لا يلزم التكليف بغير المقدور
وانه فيجب منع وقوعه في الله تعالى واما انقلاب الضروري
نظريا في القاضى وبعض المتكلمين لان العلوم متجانسة

اي متماثلة متفقة الماهية بناء على كون التعلق بالمعلوما
والتشخيص لاصول السطة الخصوصيات من العوارض
التي ليست محقضى الذات واذا كانت متماثلة وحكم
الامثال واحد جاز على كل منها ما جاز على الاخر كما جاز على
الاثانية التي في زيد ما جاز على التي في عمر وبالنظر الى نفس
الاثانية والجواب بعد تسليم التجانس انه ان اريد
بالجواز عدم الامتناع اصلا فمجرد التجانس لا يقتضي جواز
ان يمتنع بواسطة العوارض والخصوصيات على البعض
فيجوز للبعض الاخر وان اريد عدم الامتناع نظرا الى ماهية
العلم فغير متنازع والجمهور على ان الضروري لا يجوز ان
ينقلب نظريا والالزام جواز خلق نفس المخلوق عن غير التوجه
والالتفات وسائر شرائط حصول الضرورات لان
ذلك من لوازم النظريات وذهب امام الحرمين وهو احد
قولي القاضى الى انه لا يجوز في ضروري هو شرط لكمال العقل
الذي به يستاهل لاكتساب النظريات لانه لو انقلب نظريا
لزم كونه شرطا لنفسه وهو دور **قوله** كما في تعدد العلم ايا
اتفق القائلون بالعلم القديم على انه واحد يتعلق بمجملات
متعددة واختلفوا في الطائفة فذهب الشيخ وكثير المعتزلة
الى ان الواحد منه يمتنع ان يتعلق بمجملات وهذا هو المتعنى

بقوله لا يستعد ولا العلم بتعدد المعلوم وذهب بعض الاصحاب
 الى انه يجوز وجعل الامام الرازي اطلاق مبنيا على اطلاق
 في تفسير العلم انه اضافة فيكون التعلق بهذا غير التعلق
 بذلك او صفة ذات اضافة فيجوز ان يكون للمواضع تعلقا
 بامور متعددة كالعلم القديم ومحل اطلاق هو التعلق بالمتعدد
 على التفصيل ومن حيث انه كثير فلا يكون التعلق بالجميع
 المشتمل على الاجزاء من هذا القبيل ما لم يلاحظ الاجزاء
 على التفصيل **قوله** ومحل القلب اي قد دلت الادلة
 السميعة من الكتاب والسنة على ان محل العلم الحادث
 هو القلب وان لم يتعين هو لذلك عقلا بل يجوز ان
 يحلله الله تعالى في اي جوهر شاء لكن الظاهر من كلام كثير
 من المحققين ان ليس المراد بالقلب ذلك العضو المخصوص
 الموجود بجميع الطوائف بل الروح الذي به امتياز الانسان
 وظاهر كلام الفلاسفة ان محل العلم بالكلية هو النفس
 الناطقة المجردة وبالجزئيات هو المشاعر الظاهرة و
 الباطنة الا ان المحققين منهم على ان محل الكل هو النفس
 غايته انه في الكليات يكون بالذات وفي الجزئيات
 بتوسط الالات اعز المشاعر وسيجي بيان ذلك
 في بحث النفس **قوله** ومناط التكليف اي لاختلاف

في ان مناط التكليف الشرعية هو العقل لا يتوجه
 عاقل اقدم من الصبيان والمجانين والبهائم وسيجي
 ان لفظ العقل مشترك بين معان كثيرة فذهب الشيخ
 الى ان المراد به هنا العلم ببعض الضروريات اي الكليات
 البديهية بحيث يتمكن من اكتساب النظريات اذ لو
 كان غير العلم لما كان انكسارها بان يوجد عالم لا يعقل و
 عاقل لا يعلم وهو بطل ولو كان العلم بالنظريات وهو شرط
 بالعقل لزم تناقض الشيء عن نفسه ولو كان العلم بجميع الضروريات
 لما صدق على من يفقد بعضها لفقد شرطها من النفقات
 او تجربة او تواضع او نحو ذلك مع انه عاقل اتفاقا واعترض
 بمنع الملازمة فان المتعابرين قد يتلازمان كما يطوهر مع
 العرض العلم مع المعلوم وقد يمنع بطلان اللازم فان
 العاقل قد يكون بدون العلم كما في النوم وهو ضعيف الاقرب
 ان العقل قوة حاصلة عند العلم بالضروريات بحيث يتمكن
 من اكتساب النظريات وصح هذا معنى ما قال الامام منها
 غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الالات
 وما قال بعضهم انها قوة يميز بين الامور الحسنه والقيسة
 وما قال بعض علماء الاصول انه نور يضيء به طريق سبيل
 به من حيث ينتهي اليه درك العلم اسر اي قوة حاصلة

يتمكن

لنفس عند ادراك الجزئيات بما يمكن من سلوك
طريق اكتساب النظريات وهو الذي يسميه الحكماء العقل
بالمملكة **قوله** ومنها الارادة اي من الكيفيات النفسانية
الارادة ويشبه ان يكون معناه واضحا عند العقل غير ملتبس
بغير تلك المراتب والنيات الا انه يوسم معرفتها بكنية
الطبيعة والتجسس عنها بما يفهم تصورنا وهي تقاير الشهوة
كما ان مقابلها وهي الكراهية بغاير النفرة ولذا قد يرد الان
ما لا يشتهي كشراب دواء كرهه ينفعه وقد يشتهي ما لا يريد ككل
كامل طعام لذته يضره وذهب كثير من المعتزلة الى ان الارادة
اعتقاد النفع او ظنه فان نسبة القدرة الى طرفي الفعل على
السوية فاذا حصل في القلب اعتقاد النفع في احد طرفيه
او ظنه يرجح بسببه ذلك الطرف وصار مؤثرا عنده وذهب
بعضهم الى انها ميل بعقب اعتقاد النفع او ظنه لان القادر
كثيرا ما يعتقد النفع او ظنه ولا يريد به ما لم يحدث هذا الميل
واجب باننا نجعلها مجرد اعتقاد النفع او ظنه بل اعتقاد نفع
له او لغيره مما يؤثر فيه بحيث يمكن وصول ذلك النفع اليه
او لغيره من غير مانع من تعبد او معارضة وما ذكر من الميل
انما يحصل لمن لا يقدر على تحصيل ذلك الشيء قدرة تامة كالشوق
الى المحبوب لمن لا يصل اليه اما في القادر التام القدرة فيكفي

الاعتقاد المذكور وذهبت الفلاسفة الى انها عبارة عن
العلم بما هو عند العالم كمال وخبر من حيث هو كذلك والمص
اشار الى ان منشأ ذواتهم الى ما ذهبوا اليه من تعلق الارادة
بالقوة الادراكية كتعلق الشهوة بالقوة الطبيعية وذهب
الاصحاب الى ان الارادة قد يوجد دون اعتقاد النفع او
مسل تبعا فلا يكون مثلهما لازما لهما فضلا ان يكون نفسها
وذلك كما في الامثلة التي يرجح فيها المختار احد الامرين
امثلا وبين من يرجح الوجه بمجرد ارادته من غير توقف في طلب
المرجع واعتقاد نفع في ذلك الطرف والمعتزلة يتكرونها ذلك
ويدعون الضرورة بانه لا بد من مرجح حتى لو تساوى باق نفس الامر
لم يستبعد مع اختيار احد الامرين وسلوك احد الطرفين
وانما يستبعد عند فرض التساوي وهو لا يستلزم الوقوع و
الاصحاب يدعون الضرورة بان ذلك الترجيح ليس الا بخفض
الاداة من غير رجحان واعتقاد نفع في ذلك المعين قالوا ارادة
عندهم صفة بها يرجح الفاعل احد مقدوريه من الفعل والشرك
وهذا معنى الصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع وهذا
التفسير كما لا يقتضي كونها من جنس الاعتقاد او الميل كذلك
لا ينبغي وكذا لا يقتضي كون متعلقها مقدورا بطوازه ان يكون
صفة بتعلق بالمقدور وغيره ويكون من شأنها الترجيح والتحصيل

لا حد طرفي المقدور ولهذا جاز ارادة الحيوة والموت **قول**
وزعم الشيخ ان ذهب الشيخ واتباعه الى ان ارادة الشيء
نفس كراهية ضده اذ لو كانت غير ما كانت اما مثلا لها او
مضاد او مخالفا او اكل بطل اما الملازمة فلان المتقاربان
ان استويا في صفات النفس اعز ما لا يحتاج الوصف به الى
تعقل امر زائد كالانسانية للانسان والحيوية والوجود
والشيئية له بخلاف الحوادث والتجيز ونحو ذلك فمثلا ان
كالبياضين والافان تنافيا بانفسهما فضعف ان كالسود
والبياض والافتخا لغان كالسود والحلاوة واما بطلان
اللازم فلانها لو كانتا ضدتين او متباينتين لا متع اجتماعهما
وهذا ظاهر وما وفساد او لو كانتا متماثلتين لجاز اجتماع كل
منهما مع ضده لاخر ومع ضلوه لان هذا شأن المتماثلين كالسود
المتخالف للحلاوة يجتمع مع ضده الذي هو الحلاوة ومع ضلوه
الذي هو الرابحة فيلزم جواز ارادة الشيء مع ارادة ضده
لان ضد كراهية الضد ارادة الضد واجب بان عدم الاتحاد
لا يستلزم التعارض ليلزم احد الامور الثلاثة سلمناه لكن
لان جواز اجتماع كل من المتماثلين مع ضده الاخر لانه ان
ان يكونا متماثلين وامتنع اجتماع الملتزم مع ضده اللازم
او ضد بين لاه واحد كالشك للعلم والنظر فاجتماع كل مع ضده الاخر



يستلزم اجتماع الضدين وهو ضربان بشرط ارادة الشيء
وكراهية الشعور به ضرورة وقد يراد الشيء او يكرهه من غير شعور
بضده فارادة الشيء لا يستلزم كراهية ضده فضلا ان يكون
نفسها الا ان يقال المراد انها تنقسم على تقدير الشعور بالضد
بمعنى انها نفس كراهية الضد المشعور به والا فلا يقع لا بشرط
كون الشيء نفس الشيء بشرط **قول** ومنها القدرة على اللفظ القوة
يقال للصفة التي بها يتمكن الحيوان من مراوثة افعال شاقة
وبقابلها الضعف وقد يقال للصفة المؤثرة فيفسر بصفة هي
مبدء التغير من شيء في اخر من حيث هو اخر فلهذا في اشعار
بوجوب التقاربان المؤثر والمتاثر وقيد ايجابية اشعار
بانه يكفي التقاربان بحسب الاعتبار كطبيب يعالج نفسه
فيؤثر من حيث انه عالم بالصناعة ويتاثر من حيث انه
جسم يفعل على بلا فيه من الدواء وهذا بالنظر الى ظاهر الاطلاق
والافعة التحقيق التاثير للنفس والتاثر للبدن ولو مثل
بالمعالج نفسه في تمذيب الاضلاق وتبديل الملكات كحان
اقرب ثم القوة التي هي وصف المؤثرة اما ان يكون مع قصد
وشعور باثرها او لا وعلى التقديرين فاما ان يكون اثارها مختلفة
او لا فالاولى وهي صفة المؤثرة مع القصد والشعور واختلاف
الاثار والافعال هي القوة الحيوانية المسماة بالقدرة و

والثانية وهي القوة المؤثرة على سبيل القصد والشعور لكن
 على نتائج واحد غير اختلاف في آثاره هي القوة الفلكية
 والثالثة وهي المبدأ لآثارها أفعال مختلفة على سبيل القصد
 والشعور هي القدرة النباتية والرابعة وهي مبدأ الآثار على
 نتائج واحد بدون القصد والشعور هي القوة العنصرية إذا
 نقرر هذا فنقول اعتبر بعضهم في كون القوة قدرة مقارنتها
 القصد والشعور ففسر القدرة بصفة تؤثر وفق الإرادة
 فخرج من الصفات ما لا يؤثر كالعلم وما يؤثر لا على وفق
 الإرادة كالقوى النباتية والعنصرية واعتبر بعضهم اختلاف
 الآثار في القدرة بصفة يكون مبدأ لأفعال مختلفة فالقوة
 الطيوانية تكون قدرة بالتفسير من مقارنتها القصد والاختلاف
 والقوة العنصرية لا تكون قدرة بشئ من التفسيرين ظاهرا
 عن الأمرين والقوة الفلكية قدرة بالتفسير الأول دون الثاني
 والنباتية بالعكس وهذا ظاهرين التفسيرين عموم من وجه
 فإن قيل القدرة الطاردة غير مؤثرة عند الشيخ فلا بد من شئ
 من التفسيرين قلنا ليس المراد التأثير بالفعل بل على القوة
 بمعنى أنها صفة شأنها التأثير والإيجاد والقدرة الطاردة
 كذلك لكن لم تؤثر لوقوع متعلقها بقدرة الله تعالى **وله**
 والقدرة الطاردة مع الفعل أي اختلافها في الاستطاعة

أي القدرة الطاردة على الفعل يكون قبله أو معه فذهب
 وغيرهم من أهل السنة إلى أنها مع الفعل لا قبله والكثير المعترض
 إلا أنها قبل الفعل ثم اختلفوا في أنه هل يجب بقاؤها إلى
 حال وجود المقدور لنا أن القدرة عرض لا يتبع زمانين
 يعني فلو كانت قبل الفعل لانعدمت حال الفعل قبله
 وجود المقدور بدون القدرة والمعلول بدون العلة وهو وجه
 ولا يرد النقض القديم لأنها ليست من قبيل الأعراض
 واجب بعد تسليم انتفاء العرض بان الحاصل هو وجود المعلول
 بدون أن يكون له علة أصلا واللازم هو وجوده بدون
 مقارنته العلة بل مع سبقها واستحالة ذلك نفس المتنازع
 ولو سلم فيجوز أن ينعدم القدرة بمحدث مثلها فيكون لها
 بقاء بمجرد الامتثال على الاستمرار إلى حال الفعل كما هو شأن
 العلم والميل والتمني ونحو ذلك مما لا نزاع في جواز سبقها
 على متعلقاتها وفيه نظر لأن وجود المقدور حاصلا بالقدرة الزائلة
 فيعود المحذور أو الحاصلة وهو المطلق لا يخفى أن الكلام الذي
 على من يقول بتأثير القدرة الطاردة واحتجت المعتزلة بأن
 القدرة لو لم يتعلق بالفعل لا حال وجوده وصدونه لزم كالأثر
 الأول الإيجاد الموجود وتخصيل الحاصل لأن هذا معنى تعلق
 القدرة بالتأثير لأن التكليف لا التكليف بالفعل إنما يكون

الاشاعة

بالقدرة

قبل حصوله ضرورة انه لا معنى لطلب حصوله طالما كان
 الفعل قبل الوقوع غير مقدور كان جميع التكليف الواقعة
 تكليفاً بما لا يطاق وهو بطاً لا يطاق لان القائل يحجزه
 لم يقل بوقوعه فضلاً عن كونه واجوباً عن الاول يستلزم
 انه معنى تعلق القدرة اطالته بالفعل اجاده هو ان المستحيل
 ايجاد الموجود بوجود حاصل بغير هذا اليجاد واما بهذا اليجاد
 فلا عن الثاني ان من يقول بكون القدرة مع الفعل لا بشرط
 في المكلف ان يكون مقدوراً بالفعل حال التكليف بل ان
 يكون جائزاً صدور عن المكلف مقدوراً له في الجملة كايما
 الكافر بخلاف خلق الاجسام ونحوه مما لا يصح تعلق قدرة
 العبد به اصلاً وقريب من هذا ما يقال ان معنى كونه المكلف
 مشروطاً بالقدرة ان يكون هو اوضه متعلق القدرة وههنا
 قد تعلقت القدرة بترك الايمان **قوله** فعلى الاول الممنوع
 ان يتفرع عما كون القدرة مع الفعل ان الممنوع اي الذي منع
 من فعل يصح صدوره عنه في الجملة لا يجوز قادر عليه حال
 المنع كالزمن الذي هو عاجز عن الفعل وان القدرة الواحدة
 لا تتعلق بمقدورين سواء كانا ضدّين او مثليين او مختلفين
 فان ما تجدد في نفوسنا عند صدور احد المقدورين غير ما تجدد
 عند صدور الاخر واورد الامام الرازي كلاماً ما حاصله انه ان

ان اريد بالقدرة القوة التي هي مبدء الافعال المختلفة سواء
 كملت جهات تاثيرها او لم يكمل فلا شك في كونها قبل الفعل
 ومع وجوده وفي جواز تعلقها بالضدين وان اريد القوة التي
 كملت جهات تاثيرها فلا خلاف في كونها مع الفعل بالزمان
 لا قبله وفي امتناع تعلقها بالضدين بل بالمقدورين مطلقاً ضرورة
 ان الشرائط الخاصة لهذا غير الشرائط الخاصة لذلك
 الا ان الشيخ لما لم يقل بتاثير القدرة اطالته بمعنى اليجاد
 فسر المصنف المتقاصد التاثير والمبدء اثبت بما يعي الكسب
 الذي هو شأن القدرة اطالته وذلك بحصول جميع الشرائط
 التي جرت العادة بحصول الفعل عندنا وانشاء ذلك ههنا
 ايضا بقوله تاثيراً او تسبباً عادياً فصار اطالته ان القوة
 مع جميع جهات حصول الفعل بها الروما او معها عادة مقارنة
 وبدون ذلك سابقة **قوله** والعجز قبل ضد للقدرة اي الجبر
 على ان الجبر عرض ثابت مضاد للقدرة للمقطع بان في الزم
 الفعل وعند ابي تاشم هو عدم معنى لا يوجد في الممنوع مع اثرها
 في عدم التمكن من الفعل وعند ابي تاشم هو عدم ملكة للقدرة
 وليس في الزمن صفة متحققة تضاد القدرة بل الفرق ان الزمن
 ليس بقادر والممنوع قادر بالفعل او من شأنه القدرة بطريق
 جرى العادة ويتفرع عما كونه الجبر ضد القدرة ما ذهب اليه

الشيخ الاستغنى من انه انما يتعلق بالموجود كالقدرة لان
 تعلق الصفة بالموجود بالمعنى خيال محض غير الزمن يكون
 عن الصفة القوية الموجود ولا عن القيام المعلوم ولا خفاء في
 ان هذا المكابرة وان العجز على تقدير ان يكون وجوديا وان
 لم يقع عليه دليل امتناع في تعلقه بالمعروف كالعلم والارادة
 ولهذا يطبق التعلق على ان عجز المتحد بن بمعارضته النقران
 انما هو عن الاتيان بمثل لا من السكوت وترك المعارضة
 والقول بالاشتراك لفظ العجز بين عدم القدرة فيكون عديما
 يتعلق بالمعروف وهو الموجود وبين صفة تستعقب الفعل
 لا عن قدرة فيكون وجوديا يتعلق بالموجود وهو المعروف مطلقا
 العرف واللذة ولو سلم فالكلام فيما هو المتعارف الشايع
 الاستغنى **قوله** والقدرة تضاد لخلق يريد ان من الكيفيات
 النفسانية الخلق وفسر بمكة تصدر بها النفس افعال
 بسهولة من غير تقدم فكر وروية في السراخ من صفات
 النفس لا يكون خلقا كغضب اطلبه كذا الراية الذي
 يكون مبدءا لافعال الجوارح بسهولة كملكه الكتابة او يكون
 نسبتا الى الفعل والترك على السواء كالقدرة او يفترق
 في صدور الفعل عنه الى فكر وروية كما يجبل اذا حاول الكرم و
 كالكرم اذا قصد بالعطاء الشهرة ولما كانت القدرة نصيب

عنها الفعل لا بسهولة واستغنا عن روية وكانت نسبتها
 الى طرفي الفعل والترك على السوية حكم بانها تضاد اطلق
 مضادة مشهورة **قوله** وهل تضاد النوم والاضفاء جواز
 بعض الافعال عن العالم وامتناع الاكثر واختلافها في ابعدها
 فذهب المعتزلة وبعض اصحابنا الى انه مقدور له وان النوم
 لا تضاد والقدرة ونقاه الاستاذ ابو اسحق واما بالاضفاء
 كالعلم والادراك وتوقف القاض وبعض الاصحاب **قوله**
 ومنها اللذة والالم اى من الكيفيات النفسانية اللذة
 والالم وتصورها بديهي كسائر الوجودات وقد يقال ان
 قصد الى تعيين المسمى وتلخيصه فيقال اللذة ادراك
 الملائم من حيث هو ملائم والالم ادراك المنافي من حيث
 هو منافي والملائم للشيء هو كماله الخاص عن الامر اللائق به
 كالنكاح باطلاوة للذة ثقة وتعقل الاشياء على ما هي عليه
 للعاقلة وقيد بالجنبة لان الشيء قد يكون ملائما من وجه
 ووجه فادراكه لازم جهة الملائمة لا يكون لذة كالصغرى
 لا يلتزم باطلو فكل من اللذة والالم نوع من الادراك اعتبر فيه
 اضافة الى الملائم او المنافي ويحتمل ان يراد بالادراك الوصول
 الى ذات الملائم لا الى مجرد صورته فان تحيل اللذة غير اللذة
 ولذا كان الاقرب ما قال ابن سينا ان اللذة ادراك وثيل

لو حصل ما هو عند المدرك كمال وخبره حيث هو كذلك واللام
 ادراك ونيل الوصول ما هو عند المدرك انه وشبهه حيث هو
 كذلك فذكر مع الادراك النيل عن الاصابة والوجدان لانه
 ادراك الشيء فذكيه يحصل صورة بساويه ونيله لا يكون الا
 يحصل ذاته واللذة لا يتم بحصول ما يوجب اللذة بل
 انما يتم بحصول ذاته وذكر الوصول لان اللذة ليست هي ادراك
 اللذة فقط بل هي ادراك حصول اللذة للملذة ووصول اليه و
 الفرق بين الكمال والجزء هو ان حصول ما يناسب الشيء وبلين
 به من حيث اقتضائه براءة ما لئلك الشيء من القوة الى الفعل
 كمال من حيث كونه موثرا خيرا في المعبر كاليته وخبرته بالفكر
 الى نفس المدرك لانه نفس الامر لانه قد يعتقد الكمالية والجزئية
 في الشيء فليكن به وان لم يكونا فيه وقد لا يعتقد بها فيما تحققتا
 فيه فلا يلزم به ولهذا يحصل من شيء معين لذة واللم لزيد دون
 غيره وبالعكس ونعم محمد بن زكريا ان اللذة عبارة عن التبدل
 والخروج عن حالة غير طبيعية الى حالة طبيعية وهو معنى الظاهر
 عن الالم وذلك كمالا لكل للوجع والجماع له غدة غنة المنى او حنة
 ويبطل انه قد يحصل اللذة من غير سابقة الالم وحالة غير طبيعية
 كما في مصاوفة مال ومطالعة جمال من غير طلب وشوق لالاع التفصيل
 ولا على الاجمال بان لم يخطر ذلك بباله قط لاجزئيا ولا كليا

وكذا انه ادراك الذات في الاطالة اول مرة وقد يحصل
 ذلك التبدل من غير لذة كلف حصول الصحة على التدرج وفي ورود
 المستلذات من الطعوم والروائح والاصوات وغيرها
 على من له غاية الشوق الى ذلك وقد عرض له شاغل في الشوق
 والادراك وسبب السهر اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات
 فان الالم واللذة لا يتحان الا باذراك والادراك لطيفة
 خصوصاً التي لا يحصل الا بالانفعال عن الضد ولذلك متى
 استقرت الكيفية الموجبة لذلك لم يحصل الانفعال فلم يحصل
 الادراك فلم يحصل لذة ولا الالم وباطلة فلما لم يحصل اللذة الا
 عند تبدل الحالة الغير الطبيعية ظن انها نفس ثم ان قول المصنف
 على ان كلا منهما سهو والصواب على ان اللذة لان كون
 الا لم خروجاً عن الحالة الغير الطبيعية مما لم يقل به احد **قوله**
 وكل ما حصى او عطف اليه وكل من اللذة والا لم ينقسم الى طين
 بل يعقل حسب الادراك فانه ينقسم اليها ويختص فيها عند
 ارباب البحث اما طين فيظن تكليف العضو الذاتي باطلاً
 والقوة الغضبية بتصور غلبته ما والموهب بصورة شيء يرويه
 الى غير ذلك واما العقل فلان للجوهر العاقل ايضا كمالا وهو
 ان يتمثل فيه ما يتوكله من الواجب بقدر الاستطاعة ثم بان
 يتمثل بنفسه من صور معلومة لانه المترتبة اعز الوجود كله تمثلاً

مطابقا لبا عن شوائب الطنون والاولى ما يحيط بصير
عقلا متفادا على الاطلاق ولا شك ان هذا الكمالات خسر بالنسبة
اليه وانه مدرك لهذه الكمالات وطصول هذا الكمالات فاذن
ملتذ بذلك وهذه هي اللذة العقلية واما الالم فهو ان يحصل
له ضرر هذا الكمالات ويدرك حصوله من حيث هو ضربه ثم اذا قلنا
بين اللذتين فالعقلية اكثر كيمية واخرى كيفية اما الاول
فلان عدد تفاصيل المعقولات اكثر من كمالاتها اي واما
الثاني فلان العقل يصل اليه كمالات المعقولات والاول مدرك الالم
ما يتعلق بظواهر الاجسام فيكون الكمالات العقلية
اكثر وادراكها اتم فكذا اللذات الناجية لها وبحسب
هذا يعرف حال الالم عند التنبه لفقد الكمالات واما ان العالم
قد لا يلتذ بالادراكات ولا يتالم باطرها لالتفاته
بعض الشروط والقيود المعينة في كونه الادراك لذته او الممانعة
انه لا شك ان لفظ اللذة او الالم بحسب اللغة انما
هو للحس دون العقلي واما بحسب العرف فالظاهر انه
بحسب الاشتراك المعنوي حيث يؤخذ الادراك اعم
من الحاس والنفعل ولا يبرر الا عن طريق ان المدقوق قد
يتفعل ان فيه حرارة غير طبيعية ولا يتالم بذلك لان الحاصل
بهذا التفعل صورة الحرارة المطابقة فهو ادراك الملايم

لا لعل المنافي وانما المنافي هو حرارة الغريبة وليست بمدرك
وان كانت حاصلة لانها صارت بمنزلة الطبيعة فلم يكن
هناك انفعال وشعور فلم يكن الم وقيل الاشتراك لفظي التفسير
انما هو للحس خاصة واما الوجه فمخصص لطبيعة العرف ايضا بل الاظهر
اختصاصه بالمسعى على ما صرح به البعض وان كان ظاهر كلامهم
اللغة انه يرادف الالم فلهذا اقال الطحطاوي الالم سيما اللحن يسمى
وجاء قوله ومنها الصحة والمرض اي من الكيفيات
النفائية الصحة والمرض ما الصحة فقد عرفها ابن سينا في
القانون بانها ملكة او حالة تصدر عنها الافعال من الموضوع
سليمة وليس كلمة او للشريد المنافي للتخديد بل للتنبه على ان
جنس الصحة هو الكيفية التفانية سواء كانت راسخة او
غير راسخة ولا يختص بالراسخة كما زعم البعض على ما قال في الشفا
انها ملكة في الجسم الحيواني تصدر عنه لاجلها افعال الطبيعة
وغيرها على المعجى الطبيعي غير ما قوة فاور وما هو صحة بالاتفاق
وانما قدم الملكة على اطال في الذكر مع انها متأخرة عنه في الوجود
حيث يكون الكيفية اولاً ثم يصير ملكة لانه الملكة لموضوعها
اشرف من اطال لانها اغلب في الصحة ولانها لم يقع اختلاف
في كونها صحي بخلاف اطال لانها غاية اطال والغاية متقدمة
في العلية وهذا التعريف يتناول صحة الانسان وغيره من الحيوانا

طالما

وما ذكر الامام من انه يتناول صحة النبات ايضا وهو ما اذا كان
 افعاله من الجذب والرهق سلبية ليس يستقيم لان اطال او الملكة
 انما يكون من الكيفيات النفسانية الى المختصة بذوات النفس
 الطبية على ما صرح به وعلى هذا يكون تعريف الشفاء تكرار التهم
 الا ان يرد بالملكة والى الراح وغير السراخ من مطلق الكيفية
 او يرد بالنفس اعلم من الطبيوئية والنباتية وكلاهما خلاف الاصطلاح
 واما المرض فقد عرفه ابن سينا بانه هيئة مضادة للصحة اى ملكة
 او حالة تصدر عنها الافعال في الموضوع غير سلبية فيكون موضع
 من الشفاء ان المرض من حيث هو مرض بالطبيعة فهو عدم
 اعز من حيث هو مزاج او الم وهذا مشعر بان بينهما تقابل الملكة
 والعدم ووجه التوفيق بين كلاميه على ما اشار اليه الامام هو
 ان الصحة عنده هيئة هي مبدأ سلامة الافعال وعند المرض نزول
 تلك الهيئة ويحدث هيئة هي مبدأ لافعة في الافعال فاجل
 المرض عبارة عن السهية الاولى ونزولها فيهنما تقابل العدم
 والملكة وانه جعل عبارة عن نفس الهيئة الثانية فتقابل التضاد
 وكأنه يريد ان لفظ المرض مشترك بين الامرين او حقيقة في احدهما
 مجاز في الاخر والا فلا شك في الجال واعتراض الامام بانهم اتفقوا
 على ان اجناس الامراض المفردة ثلاثة سوء المزاج وسوء التركيب
 وتفرق الاتصال ولا شيء منها يدخل تحت الكيفية النفسانية

المسماة باطال او الملكة اما سوء المزاج فلانه اما نفس الكيفية
 القريبة التي بها خرج المزاج من الاعتدال على ما يصرح به حيث يقال
 التي حرارة كذا او كذا وهي من الكيفيات الحسية واما اتصاف
 البدن بها وهو من مقولة ان يتفعل واما سوء التركيب فلانه عبارة
 عن مقدار او عدد او وضع او شكل او انسداد مجرى بخيل بالافعال
 وليس شيء منها داخل تحت اطال او الملكة وكذا اتصاف البدن
 بهما وذلك لانه المقدار والعدم من الكيفيات والوضع مقولة
 براسها والشكل من الكيفيات المختصة بالكليات والاتصاف
 من ان يتفعل ولم يتعرض للانسداد وكأنه يجعله من الوضع او ان
 يتفعل ما تفرق الاتصال فلانه عدمي لا يدخل تحت مقولة اصلا
 واذ لم يدخل المرض تحت اطال او الملكة لم يدخل الصحة تحتها لكونه
 ضد لها وتقرير الجواب بعد تسليم كونه تضادا حقيقيا ان تقسيم
 المرض الى سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال تسامح
 والمقصود انه كيفية نفسانية تحصل عند هذه الامور وتنقسم باعتبارها
 وهذا ما قبل انهما منوعات اطلق عليها اسم الانواع وذلك
 كما يطلق الصحة على اعتدال المزاج او المزاج المعتدل مع انه من
 الحسوس **قوله** ثم انه اعتبر فيها سلامة جميع الافعال بما قد اختلفوا
 في ثبوت الواسطة بين الصحة والمرض وليس الخلاف في ثبوت
 حالة وصفه لا يصدق عليها الصحة ولا المرض كالعلم والقدرة و

والحيوة الى غير ذلك مما لا يحصر بل في ثبوت حالة لا تصرف
 معها على البدن انه صحيح او مريض بل يصح عليه انه ليس بصحيح
 ولا مريض فاشتهر ما جالينوس كاللناقهين والاشباح والاطفال
 ومن ببعض اعضاء افه ووزن البعض والكرنا ابن سينا واطن
 ان هذا الاختلاف مبني على الاختلاف في نفسهما كما يشهد
 كلام الامام حيث قال يشبه ان يكون النزاع لفظيا من في الوا
 اراد بالصحة كونه العضو الواحد والاعضاء الكثيرة في الوقت
 الواحد او في الاوقات الكثيرة بحيث يصدر عنه الافعال
 سليمة وبالمرض ان لا يكون كذلك وذا اشتهر اراد بالصحة
 كون كل الاعضاء بحيث يصدر عنها الافعال سليمة وذا
 بالمرض كونه كل الاعضاء بحيث يكون افعالها ماثلة **قول**
 الثالث الكيفيات المختصة بالكميات ايا القسم الثالث
 الكيفيات المختصة بالكميات وهي التي لا يكون عرضها
 بالذات الا للكم المنفصل كالاتقانة والاختنا والخط والتقيب
 والتقيب للسطح او للكم المنفصل كالزوجية والفردية للعدد
 ان انصاف الجسم بهذه العوارض لا يكون الا باعتبار ما فيه
 من هذه الكميات وقد عرفت الكيفيات المختصة بالكميات
 اطلاقا النبي عبارة عن مجموع الشكل ان كان من الكيفيات
 المختصة بالكم بناء على انه عبارة عن هيئة احاطة حد اي نهايتها

واللونه واستشكل من وجه الاول اخرج به
 اعني الشكل

باطم

باطم كافي الكثرة المحيطة بها سطح واحد او حدودا في نهايات
 كذا نصف الدائرة والمثلث والمربع وغيرهما من الاشكال
 احاطة خطين او اكثر لكن لا خفاء في ان جزء الامر
 اعز اللو من الكيفيات المختصة بالمقابلة للكيفيات
 المختصة بالكميات والاطواب ان ميز ذلك عما قيل ان اللو من
 خواص السطح ومعنى كونه الجسم ملونا ان سطحه ملون ولا تنافي
 بين كونه الكيفية محسوسة وكونها مخصوصة بالكم هذا ولكن
 الاظهر ان اللو قد ينقد في معنى الجسم الثاني ان الكلام في
 الكيفية المفردة اذ لو اعتبر ترتيب الكيفيات المختصة
 بالكميات بعضها مع البعض كما في هناك اقسام لا تتناهي
 مع انهم لم يعتدوا بها ولم يعتدوا بها انواعها والاطواب انهم
 وجدوا الاجزاء اللو والشكل خصوصية باعتبار ما ينصف
 الجسم بالطن والقيح عدد والمركب منها نوعا واحدا بخلاف
 مثل اللو او الصق مع الاستقامة او الاختنا او الزوجية
 او الفردية الى غير ذلك الثالث ان عرض الخلق لا ينصور
 الا حيث يكون اما هناك جسم طبيعي بخلاف الكيفيات
 المختصة بالكم فانها انما تنقصر الى المادة في الوجود دون
 النصور على ما تقر في تقسيم اكلية الى الطبيعي والرياضي و
 الالهي والاطواب انهما كميتان كالاتقانة والاختنا والزوجية

ان الامور العارضة للكمية منها
 ما هي عارضة لها بسبب

والفردية وهي المبحوث عنها في قسم الربا فيزيات ومنها ما هي
عارضه لها بسبب انها كميته شيء مخصوص كالخلفه وهذا
لا ينافي الاختصاص بالكم **قوله** وكما تراويه اهل المحققون على
ان الزاوية من الكيفيات المختصة بالكميات فلهذا افسرنا
بالرهبية الطائفة عند ملئها الخطين المحيطين بالسطح الملتقيين
على نقطة واحدة وذهب بعضهم الى انها من الكميات لكونها
قابلة للقسمة بالذات ففسروا بسطح يحيط به خطان
يلتصيان على نقطة واحدة من غير ان يتحد الخطان وهذا مراد
من قال انها سطح ينتهي الى نقطة ولا ضايف الى هذا اصادق
على غير موضع تماس الخطين ايضا من الشكل وليس ثروية ففيه
شك ومرادهم انها ما يلي تلك النقطة على ما صرح به من قال
انها المنحدر الى موضع الانحداب من السطح الذي يحيط
به خطان يلتصيان على نقطة واجب باننا لا نسلم ان قبولها
القسمة بالذات بل هو بواسطة معروضها الذي هو السطح
ولو سلم ففقدنا ما ينبغي كونها من الكم وهو انها تبطل بالتضعيف
ولا شئ من الكم كذلك اما الكبير فلا بالتضعيف زيادة
في الكم لا ابطال له واما الصغرى فلا احاطة تنتهي بالتضعيف
مرة او مرارا الى قائمة او منفرجة وكل منهما يبطل بالتضعيف
مرة اما القائمة فلا لتعلق الخطين على استقامة بحيث

بصران خطا واحدا واما المنفرجة فلنا وديها المذكور لان
تضعيف الكم عبارة عن زيادة مثل عليه ولا يتصور ذلك الا
بزيادة كل ما هو اقل منه فلا بد من تضعيف المنفرجة من زيادة القدر
الذي يكون اتصال الخطين عنده على استقامة فيبطل المنفرجة
بالضرورة وحدوث الحادة في الجانب الاخر لا ينافي ذلك
وايضلا لا شك ان الزاوية جنس قريب للثلاثة فاذا لم يكن
القائمة من الكم لم يكن الاخران منه **قوله** الرابع الكيفيات
الاستعدادية الى القسم الرابع الكيفيات الاستعدادية الى
التي من جنس الاستعداد لانها مفسرة بالاستعداد او شديدا على ان
ينفعل اي تميل الى قبول اثر ما بسهولة او بسرعة وهو وهن
طبيعي كالممراضية واللين ويسمى اللافقة او على ان يقاوم
ولا ينفعل اي تميل للمقاومة وبطلان الانفعال كالمصحية
والصلابة وذلك هو الرهبية التي بها صار الجسم لا يقبل التضرر
ويأبى عن الانقار ويسمى القوة فاذا حاد لنا ذكر امر يشمل
القسمين ويخصهما فلنا كيفية بها يخرج القابل في احد جانبي
قبوله وبني ذلك على ان القوة على الفعل كالقوة على المصارعة
غير داخلية فيه فالامر في هذا النوع من الكيفيات والظاهر على
انها داخلية فيه فالامر المشترك بين الاقسام الثلاثة هو انها
استعداد جسماني كامل نحو من خارج او مبداء جسماني به

يتم حدوث امر حادث على ان حدوثه مترجى به **قوله فصل**
 الالين هو الكون في الجوز اما الالين هو النسبة الى المكان اعني
 حصول الجوهر في الجوز المستكنون يعبرون عنه بالكون ويعتبرونه
 بوجوده وان انكروا وجوده سائر الاعراض النسبية وقد حصروه
 في اربعة انواع هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون
 لان حصول الجوهر في الجوز اما ان يعبر بالنسبة الى جوهر اخر
 او لا وعلى الاول اما ان يكون بحيث يمكن ان يتوسطهما
 ثالث فهو الافتراق والآخر اجتماع واعتبر مكان تحليل
 الثالث دون تحققة ليشمل افتراق الجوهرين بتحليل اطلاق
 فانه لا ثالث بينهما بالفعل بل بالمكان وعلى الثاني ان
 كان مسبوقا بحصوله في جيز اخر فهو الحركة والآخر مسبقا
 بحصوله في ذلك الجيز فهو السكون فيكون السكون حصولا
 ثانيا في جيز اول والحركة حصولا اول في جيز ثان واولية الجيز
 في السكون قد لا يكون تحقيقا بل تقديرا كما في الساكن انده
 لا يتحرك قطعا فلا يحصل في جيز ثان وكذا اولية الحصول
 في الحركة جواز ان يتقدم المتحرك في انقطاع الحركة فلا يتحقق
 له حصول ثان فان قبل اذا اعتبر في الحركة المسبوقية بالحصول
 في جيز اخر لم يكن الخروج من الجيز الاول حركته مع انه حركته وفاقا
 قلنا انما يلزم ذلك لو لم يكن الخروج من الجيز الاول نفس الحصول

الاول في الجيز الثاني وتحققة الحصول الاول في الجيز
 الثاني من حيث الاضافة اليه ودخول وحركة اليه ومن
 حيث الاضافة الى الجيز الاول خروج وحركة منه **قوله** فالحصول
 في ان الطرث خارج اما لا خلفه في ان قولهم حصول الجوهر
 في الجيز اذا لم يعبر بالنسبة الى جوهر اخر فاما ان يكون مسبقا
 بحصوله في ذلك الجيز او في جيز اخر ليس محاصرا لان
 لا يكون مسبقا بحصوله اصلا فلهذا ذهب بعض المتكلمين
 الى ان الاكون لا ينحصر في الاربعة كما فرضنا ان الله سبحانه
 خلق جوهر افراد اول لم يخلق معه جوهر اخر فكونه في اول زمان
 الطرث ليس بحركة ولا سكون ولا اجتماع ولا افتراق
 واجاب الناصر وابو نعيم بانه سكون لكونه مماثلا للحصول
 الثاني في ذلك الجيز وهو سكون بالاتفاق واللبت امر
 زائد على السكون غير مشروط فيه والى هذا يقول ما قال
 الاستاذ انه سكون في حكم الحركة حيث لم يكن مسبقا بحصول
 اخر في ذلك الجيز وعلى هذا لا يتم ما ذكر في طريق الحصول
 ان يقال انه ان اتصل بحصول سابق في جيز اخر فحركة والا
 فسكون او يقال انه ان كان حصولا اول في جيز ثان فحركة والا
 فسكون فيه خل في السكون الحصول في اول زمان الطرث
قوله والحق ان حقيقة الكون في الكل واحد بعد ان اطلاق

الاشياء على الاكوان الاربية مجاز لان حقيقة الكون
 اعز اوصول في الجوهر واحدة والامور المميزة جثيات وعوارض
 تختلف باختلاف الاضافات الاعتبارية لا موصول
 متنوعة بل ربما لا يوجب تعدد الاشياء فان الكون المتشخص
 قد يكون اجتماعا بالنسبة الى جوهر واحد او افتراقا بالنسبة الى اخر
 وحركة او سكونا في جهة كونه مسبوقا بحصول في جزء اخر او في ذلك
 الجوهر بل حركة وسكونا اذ لم يشترط في السكون اللبث فان
 قيل كيف يصح ذلك والمحققون المتكلمين كالفاضل وشيخه
 قد اطلقوا القول بتضاد الاكوان الاربية قلنا مرادهم الاكوان
 المتمايزة في الوجود ومعنى التضاد مجر وامتناع الاجتماع ولو
 من جهة التماثل لانهم اجمعوا على ذلك بان الكونين ان اوجبا
 تخصيص الجوهر بحيز واحد فمتماثلان فلا يجتمعان كما اوصول
 الاول والثاني في جزء واحد لان كل واحد منهما يصدق الاخر في تخصيص
 الجوهر بذلك الجوهر وان اوجب كل منهما تخصيصه بحيز اخر
 فمتضادان ضرورة امتناع اجتماع الجوهرين في ذات واحدة جزئية
 فان قيل ليس الجوهر الفرد المحفوف بجهة جوهر على جهاته
 الست قد اجتمع فيه الكواكب ستة هي مما سانه لها فان منع
 ذلك ولم يجوز مما سته جوهر لاكثر من جوهر تغايرت عن لزوم التجزئ
 فقد كابر مقتضى العقل بل الطرس والتأليف الجسمين الجوهر عند



يقول بها لا يتصور بدون ذلك قلنا القائلون بتضاد الا
 كوان لا يجعلون المماسه منها بل امر اعتباريا **قوله** و
 الحركة قد مرادها هو المحقق منها اي بسبب في اقوال الفلاسفة
 انه قد مرادها بالحركة كون المتحرك متوسطا بين المبدأ والمآل
 بحيث يكون حاله في كل حال خلاف ما قبله وما بعده وقد مراد
 بها الامر الموهوم هو الممتد من المبدأ الى المآل فالمتكلمون
 بالنظر الى الاول قالوا انها اوصول في الجوهر بعد اوصول في جزء
 اخر وبالنظر الى الثاني انها حصولات متعاقبة في احياء
 متلاصقة ويسمى بالاضافة الى الجوهر السابق حروجا والى
 اللاحق دخولا ثم منهم من يسمى مثل هذا اوصول سكونا
 من غير ان يعتبر في مسماه اللبث واصل بعد اوصول في جزء
 واحد فكانت الحركة باللعز الاول سكونا وباللعز الثاني مجموع
 سكنات وكان اوصول في اول زمان الطرث سكونا ومنهم
 من اعتبر ذلك وفسر السكون باوصول في جزء بعد اوصول فيه
 فلم يكن الحركة ولا جزءا ولا اوصول في ان الطرث سكونا
 ثم ظا العبارة ان السكون هو اوصول الثاني من اوصولين
 في جزء واحد لكن الاقرب ان المراد انه مجموع اوصولين كما
 قد يحصل فلهذا لم يترك اوصول في الجوهر بعد اوصول في جزء اخر على
 انها مجموع اوصولين **قوله** ثم اطلق ان الباطن من اجزاء

المتحرك متحرك اليه بشير الى امرين اختلفوا في كل منهما انها
 حركة او سكون الاول حال الاجزاء الباطنة من الجسم المتحرك
 الثاني حال الجسم المستقر المتبدل بمحاذياته بواسطة حركة
 بعض ما يحيط به من الاجسام كالطير الواقف في الجو عند هبوب
 الرياح وكالجم المستقر على الارض في الماء والطين ان الاول
 حركة والثاني سكون بشهادة العقل والعرف وقد يستدل
 على الاول بانه لو كان ساكنا مع حركة باقى الاجزاء لزم الا
 تفكك اى انفصال بعض الاجزاء عن البعض وبان الاجزاء
 الباطنة في الاجزاء الظاهرة هي في الطير فيكون الباطن ايضا
 فيه وقد انتقل منه الى اخره على الثاني بانه لو كان متحركا لزم
 التحرك في حالة واحدة الى جهتين مختلفتين عن اختلاف
 جهات حركات الاجسام المحيطة به عليه بان يتحرك البعض
 عليه اخذ من يمينه الى يساره والبعض بالعكس والكل ضعيف
 اوجه المخالف في الاول بان اجزاء الباطن لم يفارق حيزه
 الذي هو الاجزاء المحيطة به ولا حركة بدون مفارقة الطير
 واجب بان حيز الكل حيزه وقد فارق في الثاني بانه حصل
 في حيزه ما يحيط به من اجسام بعد الحصول في حيز اخر ولا معز
 للحركة سوى هذا بانه قد تبدلت عليه محاذياته وهو نفس
 الحركة او ملزمها واجب بان حيزه المتجدد البعد المفظور

وهو بعد حاصل فيه ولو سلم فاطصول في الجزء الثاني انما
 يكون حركة اذ كان بزواله عن الاول ووجه العكس بان تبدل
 المحاذيات انما يستلزم الحركة اذ كان من جهة المتجه بان
 يزول من محاذاة الى محاذاة فظهر ان اطلاقه في الاول عائد
 الى الخلاف في جزاء الباطن انه حيز الكل اعز البعد المشغول
 به او اجزاء المحيط به ام ماله خاصة من البعد او الاجزاء
 المحيطة وفي الثاني الى اطلاقه ان الطير هو البعد المفظور
 الذي لا يفارقه المستقر بحركة اجزاء المحيط وتبدل المحاذيات
 بذلك ام اجزاء المحيط به على ما يناسب قول الفلاسفة
 من انه السطح الباطن من الطاووس وعلى هذا التقدير يهل يقف
 حصول الحركة على ان يكون مفارقة الجزء وتبدل المحاذيات
 من جهة المتجه البته ام يحصل بان يزول الطير عنه وعن محاذاته
 وعلى الاول يمنع حركة الجسم في حالة واحدة الى جهتين مختلفتين
 وعلى الثاني لا يمنع كما اذا تحرك بعض اجزاء المحيط بمسرة
 والبعض بسرعة على ما ^{يلتزم} الاستاد ابو اسحق وان شدد
 غيره التكبير عليه كان حقا فان العقل جازم بان ذلك ليس بحركة
 وان حركة الجسم في حالة واحدة لا يكون الى جهتين **اول** وقول
 الفلاسفة ان بعض الفلاسفة فسروا الحركة باطرواح من القوة
 الى الفعل على التدرج او يسيرا ولا دفعة وبني ذلك على انه معنى

الالفاظ واضح عند العقل غير صياح الى تصور الزمان المفقود
 الى تصور الحركة ونظر بعضهم الى ان معنى التدرج ان لا يكون
 دفعة دفعة ومعنى الحصول دفعة ان يكون في ان هو طرف الزمان
 وهو مقدار الحركة فيكون التعريف به دوريا ففسرنا بانها
 كمال اولها هو بالقوة من حيث هو بالقوة والحراد بالكمال
 هما حصول ما لم يكن حاصل ولا خفاء في ان الحركة امر ممكن
 الحصول للجسم فيكون حصولها كمالا واحترز بقيد الاولية عن
 الوصول فان الجسم اذا كان في مكان وهو ممكن الحصول في مكان
 اخر كان له الحاصلان امكن الحصول في ذلك المكان والكان
 التوجه اليه فيهما كمالان والتوجه مقدم على الوصول فهو كمال
 اول الوصول كمال ثان ثم الحركة تفارق سائر الكمالات
 من حيث انها لا حقيقة لها الا التناوي الى الغير والسلوك
 اليه فلا بد من مطلوب ممكن الحصول ليكون التوجه توجهها اليه
 ومن ان يبقى من ذلك التوجه ما دام موجودا شي بالقوة او
 لا توجه بعد الوصول حقيقة الحركة متعلقة بان يبقى منها شيء
 بالقوة وبان لا يكون المتناوي اليه حاصل بالفعل فيكون الحركة
 بالفعل كمالا للجسم المتحرك الذي هو بالقوة من جهة التناوي
 الى المقصود الذي هو الحصول في المكان المطلوب فيكون كمالا
 اولها بالقوة لكن من جهة انه بالقوة لا من جهة انه بالفعل ولا من

من جهة اخرى فان الحركة لا تكون كمالا للجسم في جهة او
 شكلا او نحو ذلك بل من الجهة التي هو باعتبارها مكان بالقوة
 اعتر الحصول في المكان الاخر واحترز بهذا عن كماله التي
 ليست كذلك كالصورة النوعية فانها كمال اول المتحرك
 الذي لم يصل الى المقصد لكن لا من حيث هو بالقوة بل من حيث
 هو بالفعل **قوله** والموجود منها في اللفظ الحركة تطلق على معنيين
 احدهما كيفية بها يكون الجسم وسط بين المبدأ والمنتهاى بحيث
 لا يكون قبله ولا بعده وهي حالة مستمرة غير مستقرة اي يوجد للمتحرك
 مادام متحركا لا يجتمع متقدم مع متاخره وبها يحصل الجسم في
 حيز بعد مكان في حيز اخر وحقيقته كونه في الوسط ينقسم الى
 اكوام بحسب الفرض والتوهم وهو في نفسه واحد متصل على
 قياس المسافة والزمان فيما يفرض من حدود المسافة للثلاثين
 تركب الحركة من اجزاء لا تجزى وثانيتها الامر المتصل المعقول
 للمتحرك من المبدأ الى المنتهاى والحركة بهذا المعنى لا وجود لها
 في الاعيان لان المتحرك مادام لم يصل الى المنتهاى لم يوجد
 الحركة بتمامها واذا انتهى فقد انقطعت الحركة وبطلت
 بل في الاذن لان المتحرك نسبة الى المكان الذي تركه والى
 المكان الذي ادركه فاذا ارسمت في اطيال صورة كونه في
 المكان الاول ثم ارسمت قبله والى المكان الثاني صورة كونه

في المكان الثاني فقد اجتمعت الصورتان في اقبال واحد
الذين بالصورتين معا على انهما شيء واحد واما بالمعنى الاول
فوجودنا ضروري بشهادة الحس **قوله** ولا بد له مما منه ايا الحركة
تقتصر الستة امور الاول ملئمة الحركة وهو المبدأ الثاني
ما اليه الحركة وهو المآل الثالث ما فيه الحركة وهو المقولة ايا
الجسم العالي الذي يتقل المتحرك من نوع الى نوع اخر او من
صنف الى نوع الا صنف اخر الرابع ما به الحركة ايا سببها الفاعل
وهو المحرك الخامس ما له الحركة ايا سببها المادي وهو المتحرك
السادس الزمان الذي يقع فيه الحركة وهذا يتعلق بالزمان غير
تعلق الحركة التي منها الزمان لان الحركة هناك بمنزلة المتبوع
لكونها معروضا للزمان وهما بمنزلة التابع لكونها واقعة فيه
مقدرة به **قوله** في الاين ظاهرا وبشرا ايباء المقولات التي
تقع فيها الحركة من المقولات العشر وهي اربع الاين والوضع
والكم والكيف اما الحركة في الاين فمعلوم بالضرورة مدرك
باطس اما الحركة في الوضع فكمرة الفلك فان له حركة لا يخرج بها
عن مكانه وانما تبدل بالتدرج نسبة اجزائه الى امور خارجية
عنه اما محوية فقط كما في الفلك الاعظم واما حاوية ومحوية كما
في غيره فينبغي التمييز الحاصلة بسبب تلك النسبة وهو الوضع
ولا تغزى بالحركة في الوضع الا التغير في وضع على التدرج من غير ان

الوضع

ان يتبدل المكان **قوله** وفي الكم الحركات الكمية يقع باعتبار
احدهما النمو والذبول وثانيهما التخلل والتكاثف ويقال
في بيان ذلك ان الانتقال في الكم اما ان يكون من النقصان
الى الزيادة او من الزيادة الى النقصان والاول اما ان يكون
بوجود مادة تزيد في كمية الجسم وهو النمو او بدونه وهو التخلل
كما في الهواء باطن القارورة عند مصها والثاني اما ان يكون
بنقصان جزء وهو الذبول كما في المدقوق او بدونه وهو
التكاثف كما في الهواء باطن القارورة عند النفخ فيها
وقد يستدل على وقوع التخلل والتكاثف بان الماء اذا
اجتمع يصغر مقداره وهو تكاثف والجد اذا اذاب يعظم
مقداره وهو تخلل وبان القارورة اذا امتص خرج
منها هواء كثير فلولم يتخلل الباقي لزم الطلاء واذا نفخت
فيها وغلها هواء كثير فلولم يتكاثف لزم التداخل اعني
اشتغال حيز واحد بجسمين وهو ضروري الاستحالة وقد
يقال التخلل للانتفاش ايا تباعد اجزاء الجسيم حيث
يدخلها جسم غريب كاللهو والهواء والتكاثف للانضمام
اي تقارب الاجزاء بحيث يخرج ما بينها من الجسم
الغريب وهما من قبيل الوضع لرجوعهما الى هيئة نسبة
الاجزاء بعضها الى بعض **قوله** وفي الكيف ايا يعزى المقولا

التي فيها الحركة الكيف وسمى سخالة وذلك كاستقبال
 العنب من البياض الى السواد وانتقال الماء من البرودة
 الى الحرارة شيئا فشيئا على التدرج وانكر بعضهم ذلك
 فمنهم من زعم ان في الماء مثلا اجزا او نارية كائنة بسيرة
 بالاسباب الخارجية فيحس بالحرارة ومنهم من زعم انه يبرد
 عليه من الخارج اجزا او نارية ومنهم من زعم ان بعض اجزائه
 يصير نارا بطريق الكون والفناء او الكل فاسد بل لا تلو امارا
 حث ربنا ليجي اظلم بالضروريات ان جبلا من كبريت
 يشتعل بقدر يسير من النار فلو كان ذلك بظهور الاجزاء
 النارية الكامنة لكانت لكثرتها اولى بان يشعلها و
 يحس بها او الواردة لكانت بقدر الوارد وان حرارة
 الماء الشديد السخونة لو كانت بانقلاب بعض اجزائه
 نارا من غير سخالة لفارقت تلك النار صاعدة بطبعها
 او انطفت ببرد الماء ورطوبة فلم يحس بها على انك ستعرف
 في بحث الكون والفناء ان الماء لا يصير نارا الا بعد صيرورة
 صرورته هواءا وحي يتصعد بطريق البخار واعلم انه لا دليل
 على ثبوت الحركة في باقي العقولات بل ربما يقام الدليل
 على نفيها كما ذكر في المطولات **قول** ويكون بالذات
 انما يوصف بالحركة اما ان يكون الحركة حاصلة فيه بالحققة

ادغام

بان يكون الحركة عارضة له بلا واسطة عرضها لشيء اخر او لا بل
 يكون الحركة حاصلة في ذاته اخر يقارنه عارضة له فيوصف هذا بالحركة
 بتعاله لك الشيء والاول يقال انه متحرك بالذات وبسمى حركته
 حركة ذاتية كحركة السفينة والثاني يقال انه متحرك بالعرض
 يسمى حركته حركة عرضية كحركة راكبيها **قول** والمتحرك بالعرض
 انقسام الحركة بالذات الى الالف ام الثلاثة واما مطلق الحركة
 فينقسم الى اربعة عرضية وفورية وارادية وطبيعية وان
 كانت العرضية لا يخرج عن الالف ام الثلاثة ولهذا قيل الحركة
 ان كانت تبعا لحركة جسم اخر فعرضية والالف ان كان محركها
 موجودا في غير الجسم المتحرك ففورية وان كان موجودا فيه
 بعينه فان كان من شأنه الشعور والقصور ارادية والا فطبيعية
 والمراد يكون المتحرك في المتحرك اعم من ان يكون جزءا منه او
 متعلقا به المتعلق المخصوص كعقل النفوس الالفانية
 بآبادتها والنفوس الفلكية بافلادها فيسمى تحرك الاجر هبوطا
 والالف ان بمنته وبسيرة والفلك استدارة فان قيل فخط
 رأى من يجعل الممكنات مستندة الى الله تعالى ابتداء اهل
 يتا في هذا التقسيم ام يكون الحركات كلها فورية قلنا بل
 يتا في بان يراد بالتحرك ما جرت العادة بخلق الحركة موكما
 بفصل عنه وصفهم بعض الحركات بكونه اختياريا **قول** فيدخل فيها

بان يكون

حركة التواء اقد اشكل الامر في بعض الحركات انهما من اقسام
 من الاقسام الثلاثة فنقول اما حركة النمو فطبيعية اذ
 طبيعة النامي تقتضي الزيادة في الاقطار عند ورود الغذاء
 ونفوذ فيما بين الاجزاء وكذا النبض عند المحققين فانها
 ليست بحسب القصد والارادة ولا بحسب قاسر خارج
 بل بما في القلب من القوة الطيوانية واما حركة النفس فارادة
 باعتبار طبيعية باعتبار على ما قال بعض المتأخرين من اهل الكمال
 انهما تتعلق بالارادة من حيث وقوع كل نفس في زمان
 يتمكن المتفكر من ان يقدم على ذلك الزمان وان يتوخر
 منه بحسب ارادته لكنها لا تتعلق بالارادة من حيث
 الاحتياج الضروري اليها فهو طبيعي من حيث الحاجة الى
 مطلق التنفس و ارادى من حيث امكن تغير التنفس
 اجرائية عن اوقات تقضيها الحاجة ويكون وقوعها في تلك
 الاوقات على ما انا الطبيعي فان قيل الحركة الطبيعية لا يكون
 الا الى جهة واحدة بل لا يكون الا صاعدة او ناهية عما هو
 به قلنا ذلك انما هو في البسائط العنصرية واما الطبيعة
 النباتية او الطيوانية فقد تفعل حركات الى جهات وغايات
 مختلفة وطبيعة القلب والشرابين من شأنها للروح
 احداث حركة فيهما من المركز الى المحيط وهي الانبساط واخرى

للتغرض

من المحيط

من المحيط الى المركز وهو الانقباض لكن ليس الغرض من الانبساط
 تحصيل المحيط بل هو الوقوف وبتنوع العود بل جذب الهواء
 اليه والمصلحة لمزاج الروح ولا من الانقباض تحصيل المركز
 بل دفع الهواء المفرد لمزاجه والاحتياج الى السنين الامر من
 مما يتعاقب لحظة فالحظة فيتعاقب النار المتضادة وقوة القوة
 الواحدة وهرب بعضهم عن الاشكال المذكرة بمنع اختصار الحركة
 بالذات في الاقسام الثلاثة وجعل طريق القسمة في الحركة
 اما ذاتية او عارضة والذاتية ان كانت على مزاج واحد بسيطة
 والا فمركبة والبسيطة ان كانت تابعة لارادة فارادية
 كحركة الفلك والافطية كحركة الهابطة للبحر النازل من
 الهواء والمركبة ان لم يكن من خواص الطيوان فبأنية كالنمو
 وان كانت قايما ان تكون تابعة لارادة وهي الارادية كالحركة
 اولاد هي التسمية كالنبض والعارض ان كان المحرك جزءا
 من المتحرك او مكانا له بالطبع فمركبة والافطية **قوله**
 ووجدتها النوعية اما اختلاف الحركات فبكونها بالماهية و
 فبكونها بالحوادث واخاذا فبكونها بالشخص وقد يكون بالنوع
 وقد يكون بالشخص ثم قد يوصف بالتضاد وقد يوصف بالانقسام
 فيشبه المصير بها الى بيان ذلك وقد سبق ان الحركة تتعلق
 بامور ستة فانفقوا على ان تتعلق بثلاثة منها وهي ما فيه و

وما منه وما اليه بمنزلة الذاتي بخلاف باختلاف ماهية الحركة
وتعلقها بالثلاثة الباقية بمنزلة العرض لا يختلف باختلاف
ماهية الحركة بل باختلاف المحرك لا يختلف هو شيئا ايضا
فبنوا على ذلك انه اذا اتحد المبدأ والمختتمى وما فيه الحركة
اتحدت الحركة بالتنوع وان اختلف المتحرك او المحرك او الزمان
لان تنوع المعروضات او الاسباب لا يوجب تنوع
العوارض والمبنيات بل اذ قيام نوع منها كاطارية بموضوعين
مختلفين الماهية كالانسان والفرس وصوله بمؤثرين
مختلفين كالنار والشمس وهذا يظهر ان لا اثر للاختلاف
بالقوة والطبع والارادة فالحركة الصاعدة للنار طبعها
واللحم قسرا والطير ارادة لا يختلف نوعا واما الازمنة فلا
ينصير فيها اختلاف الماهية ولو فرض فلا خفاء في جواز
احاطتها بحقيقة واحدة واذا اختلف المبدأ والمختتمى
اختلفت الحركة وان كان ما فيه واحدا اما في الالين فالحركة
كلها الصاعدة مع الارتفاع واما في الكيف فالحركة من البسطة
الى السواد على طريق التصغير ثم التخمير ثم التسود مع الحركة
من السواد الى البياض على طريق التخمير ثم التصغير ثم التبييض
وكذا اذا اختلف ما فيه وان اتحد المبدأ والمختتمى كالحركة
من نقطة الى نقطة على الاستقامة معها على الاختلاف وكالحركة

من البياض الى السواد على طريق الازمنة الصغرة ثم الحركة ثم السواد
معها على طريق الازمنة الطفرة ثم النبيلة ثم السواد واما وحدة
الحركة بالشخص فلما بد فيها من وحدة الامور الستة سوى المحرك
للفعل بان الحركة زيد غير حركة عمر ووحدة زيد اليوم غير حركة
امس وحركة من هذا الموضوع غير حركة من تضع اخر وحركة من نقطة
معيثة الى نقطة غير حركة منها الى نقطة اخرى وحركة من نقطة
الى نقطة بطريق الاستقامة غير بطريق الاختلاف وكذا
في الكيف والكيف والوضع لكن لا خفاء في ان وحدة ما فيه اعتر
وحدة الشخصية يستلزم وحدة ما منه وما اليه من غير عكس
فلهذا يكتفى بوحدة الموضوع والزمان وما فيه واما وحدة المحرك
فلا عبرة بهما في وحدة الحركة لان الحركة الواحدة التي لا تكثر فيها
بالفعل اصلا قد يقع بمؤثرات متعددة كحركة الجرس في المسافة
بتلاحق الجواز وبوحدة الماء في الحرارة بتلاحق النيران
ولا يلزم من ذلك اجتماع المؤثرين على اثر واحد لان تأثير كل
اثر يكون في امر اخر هو بمنزلة البعض من الحركة وهذا البعض
والجزء لا يقدر في وحدتها على الاتصال لانه مجرد الوهم من غير
انقسام بالفعل وكذا اما بنوهم من تكثرنا باعتبار نسبتها الى
المركبات فانه لا يبطل وحدتها بالاتصالية كما بنوهم بحركة
الفلك مع اتصالها انقسامات بحسب الشروق والغروب

والمسامات والوحدة الجنسية للحركة انما يكون بوحدة
ما فيه اعز المقولة حتى ان الحركة في الجسم في الكيف
والاين والوضع اجناس مختلفة وحركة النمو والذبول
والنخل والتكاثف جنس واحد وكذا في الكيف وغيره واما
تضاد ما فليس لتضاد المتحرك لانه جسم ولا تضاد فيه بالذات
ولو اعتبرنا التضاد بالعرض فقد يكون متضاد مع تماثل
لحركتين كحركة الطار والبارد مثل النار والماء الى العلو
والسفل وما قد يكون واحدا مع تضاد الحركتين كحركة جسم
من العلو الى السفل وبالعكس او من البياض الى السواد
وبالعكس او من غاية نموه الى ذبوله وبالعكس او من انتصابه
الى انحنائه وبالعكس ولا تضاد المتحرك لتماثلها مع
تضاد المحركين كما في الحركة الصاعدة للنجس والنار بالقوة
الفسيقية والطبيعية المتضادتين وتضاد ما مع اتحاد
المحرك كما في حركة الجسم صعودا وهبوطا بالارادة او
بالفسر والتضاد الزمان لانه ليس فيه اختلاف ماهية
فضلا عن التضاد ولو فرض تضاد العوارض لا يوجب
تضاد المعروضات ولا تضاد ما فيه لان الصعود و
الهبوط متضادان مع اتحاد ما فيه وكذا التمدد والتبقيض
عند اتحاد الطريق فتعين ان يكون تضاد الحركة لتضاد

ما منه وما اليه وتضادهما قد يكون بالذات كما في الحركة من
السواد الى البياض وبالعكس ومن غاية النمو الذي في طبيعة
الجسم الى غاية الذبول وبالعكس ومن الانتصاب الى الانحناء
وبالعكس وقد يكون بالعرض كما في الحركة الصاعدة مع الهابط
بحسب ما بين مبدا ثمانين من التضاد معارض كون احدهما
في غاية القرب من المركز والبعد من المحيط والاخر بالعكس
وكذا المستمر واما انقسامها فبانقسام الزمان والمسافة
لانها امور متطابقة فبانقسام احدهما ينقسم الاخران
ضرورة واما المتحرك فمن حيث انه محل للحركة وانقسام
المحل يوجب انقسام الحال كان بين ان يكون انقسامها
بانقسام ظاهر الكنه خفي من جهة اطلاقه في ان القابل
للانقسام من الحركة هبل هو حال في المتحرك حلول السريان
كالبياض في الجسم **قوله** ومن لوازم الحركة ان لا بد للحركة
من زمان ومن امتداد في الايون او المقادير او الكيفيات
او الاوضاع ولا يثبت تسمية مسافة وان كان الاسم
باطلاقه لما في الايون وهما اعز الزمان والمسافة يقبلان
القسم فاذا فرضنا قطع مسافة في زمان فقد يقطع تلك
المسافة في زمان اقل او يقطع في ذلك الزمان مسافة
اقل مع ان حقيقة الحركة بجالها فلا محالة يكون ذلك

بصفة في الحركة يشند فيقطع المسافة الاطول ويسمى
 سرعة ويضعف فيقطع المسافة الاقصى ويسمى بطو او
 لا يقدر على التعبير عنهما الا بما يلزمها من قطع المسافة
 الاطول في زمان مساو والمسافة المساوية في زمان
 اقل فيقطع المسافة الاقصى في زمان مساو والمسافة
 المساوية في زمان اكثر فيكون بطيئة وبخلافان بحسب
 الاعتبار فيكون الحركة الواحدة سريعة بالنسبة الى
 ما يقطع مسافتها في زمان اكثر او يقطع في زمانها مسافة
 اقصر وبطيئة بالنسبة الى عكس ذلك ثم سبب البطو
 المعاودة الى اخلية كشتل الجفانه يصلح سببا لبطو
 الحركة القسرية كما في الجرم المرمى الى فوق والارادية كما
 في صعود الانسان اجلل لا الطبيعية لا متناه ان يكون الشئ
 مقتضيا لامر ومانعا عنه او للمعاودة اطارية كغلاظ
 قوام ما يتحرك فيه فانه يصلح سببا لبطو الحركة الطبيعية
 كنزول الجرم في الماء والقسرية والارادية كحركة السهم
 والانسان فيه وقد يكون السبب في بطو هي انفس الارادة
 كما في رمي الجرم وتتركب اليد برفق ولا خفاء في سببية هذه
 الامور في اجللة لكن عند الفلاسفة من جهة انها تنصير
 سببا لضعف الميل الذي هو العلة القسرية للحركة

فان تكون سريعة
 ص

فيضعف

فيضعف المعلوم وعند المتكلمين من جهة انه يكثر تحليل
 السكنات التي لا تحل الحركة عن شوبها وبخلاف سرعة واحدة
 البطو بحسب قلتها وكثرتها والافلاسفة نفوا ذلك لوجود
 الاول ان في الحركة البطيئة علة الحركة موجودة بشرائطها و
 الموانع من نفقة والا لا امتنع الحركة فلو وقع في اثناء ذلك
 سكون لزم تخلف المعلوم عن تمام العلة وهو في الثاني انه
 لو كان البطو لتحلل السكنات لزم الانفكاك في مثل حركتي
 طوقى الرمي اعز الة اثرة العظيمة والصغيرة فان طوقى العظيم
 اذا تحرك في زمان وقطع مسافة فلما يقطع الصغيرة مثل تلك
 المسافة بل اقل فقد تحرك في زمان يسع قطعه تلك ثم يسكن الى
 ان يتم الطوقى العظيم حركته في تلك المسافة الطويلة في
 ينفك اجزاء الرمي بعضها عن بعض لا خلافا بالكون
 والحركة وهو خلاف ما يشهد به الحس الثالث انه لو كان البطو
 لتحلل السكنات لزم ان لا يقع الاحاسيس في هذه الحركات
 التي مشاهد في عالم العناصر كطير ان الطائر وعدو القرس
 ونور السهم وغير ذلك الامثلة بسكنات هي اضعاف
 الالفها واللازم بطو وجه اللزوم ان تلك الحركات لا تقطع
 في اليوم بليسته الا بعض وجه الارض وجميع الارض بالنسبة الى
 الفلك الاعظم الذي يتم في اليوم بليسته ووجه الارض

قدر محسوس بالجلالة في غاية الصغر تلك الحركات في غاية البطء
 فيلزم ان يتخلل حركة الطائر مثلاً سكناً بقدر زيادة
 حركة الفلك الاعظم على تلك الحركات وتكون الحركات
 معقولة لا يحس بها اصلاً فيرى الطائر ساكناً على الدوام او
 يحس بها في زمان اقل من زمان السكناً بتلك النسبة
 ويرى ساكناً ضعاف الاف ما يرى متحركاً لان السكون
 وان كان عدداً عندهم لكن لا خفاء في الجسم قد يرى ساكناً
 وقد يرى متحركاً ويفرق الحسن بين الطالبين واجيب عن الاول
 بان المؤثر في جميع الحركات بل جميع الممكنات قدرة الفاعل
 المختار فله ان يوجد الحركة في زمان والسكون في اخر مع كون
 المتحرك بحاله غاية الامر ان جميع تلك الحركات تكون قسرية
 بمعنى كونها باجاء الغير وعن الثاني بان التثايم ما انفكت في الرمي
 بسبب حركة بعض اجزائه وسكون بعض مما لا يمتنع في قدرة الله
 تعالى ولا يلزم فساد التزام ذلك وعن الثالث بان تحليل
 السكناً بين الحركات وامتزاجها بها ليس بحيث يفرق
 الحسن بين ازمتزاجها بل صارنا بمنزلة شئ واحد الا ان الحركات
 لكونها وجودية تظهر الحس شيئاً مشبهاً بالسكناً وتغلبها
 وان كانت السكناً في غاية الكثرة فيرى الطائر متحركاً على
 الدوام **قوله** قالوا لا بد بين كل حركتين مستقيمتين اياهما ذهب

بعض الفلاسفة والمتكلمين الى ان بين كل حركتين مستقيمتين
 زماناً يسكن فيه المتحرك سواء كانت الثانية رجوعاً الى
 الصوب الاول او انعطافاً الى صوب اخر والعدة في
 احتياج الفلاسفة ان الوصول الى النهاية آتياً اذ لو كان
 زماناً في نصف ذلك الزمان اما ان يحصل الوصول
 فلا يكون في ذلك الزمان بل في نصفه او لا يحصل فلا يكون
 المفروض زمان الوصول كذا الرجوع اعترض ان الرجوع
 الذي قد يعبر عنه باللا وصول اللاماسة والمباينة والمفارقة
 ثم الاثنان متقبران ضرورة فان لم يكن بينهما زمان لزم
 تنافي الاثنين فيكون الامتناع للزمان الذي هو مقدار
 الحركة متناقضاً من الاثنان وهو منطبق على الحركة المنطقية
 على المسافة فيلزم وجود الحركة الذي لا يتجزى واذا كان بينهما
 زمان ولا حركة فيه تعين السكون واجيب بان الان
 عندكم طرف للزمان بمنزلة النقطة للخط فلا تحقق له في
 الخارج ما لم ينقطع الزمان وانما هو موهوم محض لا يضر
 للزمان من الانقسام فكيف يقع فيه الوصول او الرجوع
قوله وعورض بانه لو لزم اجماع القائل بعد لزوم سكونه
 بين حركتين بوجوه الاول انه لو لزم السكون بين حركتين
 الصاعدة والهابطة لكان وقوعه بلا سبب واللازم بطل

لانه ممكن لا بد له سبب وجه الملازمة ان هذا السكون
 اما طبيعي وهو ظاهر البطلان واما قسري والتقدير عدم
 القاسم الى السكون الثاني انه لو لم يمتنع كونه في زمان
 ما لان كل زمان يفرض فاقله منه كاف في دفع تلك الضرورة
 الثالث انه يستلزم وقوف جيل الهابط بملاقاة الطرقة
 الصاعدة واجيب عن الاول بان سبب السكون هو عدم سبب
 الحركة وعن الثاني بان السكون يقع في زمان لا يقبل الانقسام
 الا بحركة الوهم لانه الذي يمتنع ان يكون بعضه مقدارا للسكون
 وبعضه لا وعن الثالث بان الملازمة ترجع بمصادرة ربح
 الجبل فسكونه يكون قبل ملاقاته الجبل فان قيل قد يشاهد ان
 الملاقاته كانت حالة الصعود دون الرجوع كما في السراهم
 بل كما في حركة اليد الى فوق فانه يعلم قطعا ان الرجوع لم يكن
 الا بعد الملاقاته قلنا لو سلم فوقف الجبل مستبعد لا تخيل
قوله فصل اذا تحرك جسم الى جهتين احدهما قد يكون للجسم حركتان
 الى جهة واحدة كما لم تحرك في السفينة الى الصوب الذي
 يتحرك اليه السفينة فيبعد عن المبدأ بقدر اركانين او الى
 جهتين متقابلتين كما لم تحرك في السفينة الى خلاف جهتها فان
 لم يكن لاحد اركانين فضل على الاخرى يرى الشخص ساكنا في
 المبدأ وان كان فاما حركة السفينة فيرى بطيئا او حركة



الشخص فيرى راجعا وعلى هذا يستتبي سرعة الكواكب وبطء
 ووقوف ورجوعه او الى جهتين غير متقابلتين كما لم تحرك شمالا
 في سفينة تجرى شرقا فيبعد الى اركانين بقدر اركانين وقد
 يتحرك الجسم الى جهات مختلفة حركة الشخص شرقا في سفينة
 تدفع شمالا في ماء تجرى غربا ويحرك الريح جنوبا فيكون متوسطا
 بين تلك الجهات على حسب ما تقتضيه الحركات **قوله** السكون
 في الاين اح السكون يقابل الحركة فيقع في المقولات الاربع
 اما في الاين فيعزبه حفظ النسب وبقاؤه الحاصلة للجسم الى
 اشياء ذوات الاوضاع بان يكون مستقرا في المكان الواحد
 واما في الثلاثة الباقية فيعزبه بقاء النوع الطاصل بالفعل
 من غير تغيير ذلك بان يلف في الكم من غير التغير نحو د بول
 وتخلخل وتكاثف وفي الكيف من غير اشتداد وضعف وفي الوضع
 من غير تبدل الى وضع اخر فهو بهذا المعنى وجودي مضاف
 للحركة وقد مراد به عدم الحركة عما يشانه فيكون بينهما تقابل
 لعدم والملكة وبقيده عما يشانه يخرج عدم حركة الاعراض
 والمفارقات والاجسام في ابتداء الحركة او انتهائها بل
 في كل آن وكذا الاجسام التي يمتنع خروجها عن احوالها كالكليات
 الافلاك والخصاص ويكون طبيعيا كسكون الجبل على الارض وقسرا
 كسكون معالق الهواء وارادنا كوقوف الطير في الهواء والطبي

لا يقتصر المقارنة امر غير طبيعي كما في الحركة بل يستند الى الطبيعة
 مطلقا لان الجسم اذا خلى وطبعه لم يكن له بد من موضع معين
 لا يطلب مقارنته ويقع فيه التصادم بتصادما هو فيه كالسكون
 في المكان الاعلى والاسفل **قوله فصل** الاضافة هي النسبة
 المنعكسة الى الاضافة التي هي احد اجناس الاعراض هي
 النسبة المتكررة اي النسبة التي لا تعقل الا بالقبول النسبة
 الى اخر معقولة بالقبول الى الاول وهذا يسمى مضافا حقيقيا
 والمجموع المركب منها ومن معروضها مشهورا وما ذكرناه
 مع تكرار النسبة هو موطن الانعكاس كما صرح به في شرح المقاصد
 والنسبتان قد يتوافقان كما لا خوة من الجانبين وقد يتخالفان
 كالأبوة والبنوة والانعكاس قد يستغنى عن حرف النسبة كالعظيم
 والصغير وقد يفتقر الى اعراض او في الجانبين كقولنا
 العبد عبد للمول والمول مول للعبد او على اختلافه كقولنا
 العالم عالم بالمعلوم والمعلوم للمعالم وعروض الاضافة قد
 يفتقر الى حصول صفة في كل من كلام الطرفين كالعاشفة
 الى الادراك والمعشوفة الى اجمال او في احدهما كالعالمية
 الى العلم بخلاف المعلومية وقد لا يفتقر اصلا كما في التباين والتميز
 فان الاتصاف بذلك لا يكون باعتبار صفة حقيقية في
 شئ منها **قوله** ويعرض لكل موجودا وتعرض الاضافة

معلوم

كل

لكل موجود فالواجب كالأول والآخر كالأب والابن كالأول
 والكبف كالأخر والابن كالأعلى والمنى كالأقدم والاضافة
 كالأقرب والوضع كالأشد انتصاها والملك كالأكثر الفعل
 كالأقسطع والافتعال كالأشد شئنا ثم الاضافة اذا كانت
 في احد الطرفين محصلة كانت في الطرف الاخر كذلك
 واذا كانت مطلقة فمطلقة مثلا الضعف العدوي على
 الاطلاق بازا الضعف العدوي على الاطلاق والضعف
 الذي هو هذا العدد كالأربعة مثلا بازا الضعف كالأثنين
 وكذا اذا كانت في احد الطرفين موجودا او معدوما
 بالقوة او بالفعل بحسب الذهن او بحسب الخارج كانت
 في الطرف الاخر كذلك فانه قيل المتقدم والمتأخر متضائفان
 مع انهما لا يوجدان معا قلنا التضائف انما هو بين معنيين
 بينهما لا ذاتيهما بل بين مفهومي التقدم والتأخر وهما معا
 في الذهن وانما لا فتراق بين الذاتين وذلك المتضائفين
 قد يوجد كل منهما بدون الآخر كالأب والابن وقد يوجد
 احدهما بدون الآخر في غير عكس العلم والعالم وقد يتسع كل
 بدون الآخر كالعلة مع معلولها الخاص **قوله** والجمهور على انه
 اعتباري ايا جمهور المتكلمين وبعض الحكماء على ان الاضافة
 امر اعتباري لا تحقق لها في الخارج تمسكا بوجوه ذكر منها النص

الاثنين الاول انهما لو كانت موجودة في الخارج لكانت
 في محل وحدها في المحل اضافة بينهما وبين المحل مغايرة لهما
 حالة فيها فينقل الكلام اليه ويلزم التسوية في الامور الموجودة
 الثاني انه يلزم ان يوجد لكل عدد صفات لانهاية لهما بحسب ما لهما
 من الاضافة الى الاعداد الغير المتناهية فان الاثنين
 مثلا نصف الاربعه وثلاث السبعه وربع الثمانية ونحوه هكذا
 الى غير النهاية وقد يجاب عن الوجهين بان لزوم المحالين
 لغير المذكورين انما هو على تقدير ان يكون كل ما هو من افراد
 الاضافة موجودة فيكون المستحيل هذا الوجود وبعض الاضافات
 وذلك لان امتناع الالجاب الكلي انما يستلزم صدق
 السلب الجزئي الذي هو سلب الكل لا السلب الكلي
 الذي هو سلب كل لا يقال الاضافة طبيعة واحدة فلا
 فلا يختلف افرادها بامتناع الوجود والمكانه لانا نقول
 بل طبيعة جنسية لا يمتنع وجود بعض الانواع منها دون
 البعض **قوله** والنسك وجودنا لا يستلزم وجود
 الاضافة بانا نقطع بفوقية السماء وتحتية الارض و
 ابوة زيد ونبوة عمر سواء وجد اعتبار العقل او لم يوجد
 فيكون كل من ذلك موجودا عينيا لا اعتبارا عقليا واما
 ان القطع انما هو بصرف قولنا السماء فوقنا وكقولنا

زيد اعني وهو لا يستدعي وجود الفوقية والعنى ثم الاضافات
 لما كانت طابع غير مستقلة بانفسها بل تابعة لموضوعاتها
 كانت تابعة لهما في جنبينها ونوعيتها وصفيتها وشخصيتها
 ونقضاءها لئلا يلزم الاستقلال **قوله** والمعنى هي النسبة
 الى المكان الا ان النسبة الى المكان لا المكان نفسه
 كذلك المعنى هو النسبة الى الزمان الا انها قد يكون لوقوع
 الشيء فيه وقد يكون لوقوعه في طرفه الذي هو الان فان كثير لما
 يسأل عنه يعني قد يقع في الآن كالوصول الى منتصف المسافة
 مثلا والوقوع في الزمان قد يكون بان يكون للشيء هوية
 اتصالية تنطبق على الزمان ولا يمكن ان يتحصل الا فيه هو
 معن الحصول على التدرج وذلك كطراكات ومثل غيرها كما
 لا صوت وقد يكون بمعنى انه لا يوجد في ذلك الزمان ان
 الا ويكون ذلك الشيء حاصل فيه فيكون حصوله دفعة لكن على
 استمرار الالات وينقسم الى ما يكون حاصله الان الذي
 هو طرف حصوله كالكون والى ما لا يكون حاصله ذلك التوسط
 اعتركون المتحرك على مسافة فيما بين طرفيها **قوله** والوضع
 كون الجسم في الوضع هيية تفرض للجسم باعتبار نسبة
 اجزائه بعضها الى بعض بحيث يتخالف الاجزاء لا جملتها
 بالقياس الى اطلها في الموازاة والاعراف ونسبة اجزائه

الا اشياء غير ذلك اجسم خارجة عنه او داخله فيه كالقيام
 فانه هيئة للانسان بحسب انتصابه ونسبة فيما بين اجزائه
 وجب كون راسه من فوق ورجله من تحت ولهذا يصير
 الاشخاص وضعا اخر فالمحيط على الاطلاق يكون له الوضع بحسب
 الامور الداخلة فقط والمحاط على الاطلاق بالعكس وما
 هو محيط ومحاط فبالاعتبار بين وصول الوضع للجسم قد يكون
 بالقوة وقد يكون بالفعل وكل منهما يكون بالطبع كقيام الانسان
 كالاشخاص ويجري فيه النضاد فان القيام والاشخاص وجوديان
 يتوافقان على موضوع واحد بينهما غاية اطلاق ويقبل الشدة
 والضعف على ما هو ظاهرة كل من الانتصاب والركوع
قوله والملك نسبة اجسام الملك وبسبب جبرته وله ايضا
 نسبة حاصلة للجسم الامر حاصلة او لبعضه منتقلة بانتقاله كما
 كانت قصور الختم وقد يكون ذاتيا كنسبة الهرة الى انا بها
 وعرضيا كنسبة الانسان الى قبيصة وقد يقال بحسب الاشتراك
 لنسبة الشيخ الى الشيخ والخصاصة به من جهة استعمال الياه
 ونصرفه فيه لكون القوى للنفس والفرس للزبد وقال ابن سينا
 انا فلان اعرف هذه المقولة حق المعرفة لان قولنا له كم اوله
 كيف اوله مضاف كقولنا له ابن اوله جوهرا حاصرا كماله كافي له
 ثوب او لبعضه كاف له خاتم او محصور فيه كما قولنا للدين شراب

او بالاطلاق

يقع عليها لفظه له لا بالتواطى لكن بالثابة والتشكيك
 وان اضبطت يقال ان مقولة له بدل على نسبة الجسم الى شامل
 اياه بتقليل انتقاله كانه لتقصير السطح والتقليل لئلا يكون لهذا الموضع
 من القدرة في عدد المقولات وان كان التشكيك يزول
قوله وان يفعل هو تأثير شئ في شئ اخر مقولة ان يفعل هي تأثير
 الشئ في غيره على اتصال غير فار كما طال الذي للمسخن مادام
 بسخن ومقولة ان يفعل هي تأثير الشئ عن غيره كذلك طال
 الذي للمسخن مادام يتسخن واما اطال الطائل المستكمل
 بعد الاستقرار اى انقطاع الحركة منه كالطول الطائل للشمس
 وكالسحونة الطائلة للماء والاحتراق الطائل للشوب و
 الفقد او المقيام الطائل للانسان فليس من هذه القبيل
 وان كان قد يسمى اثر او انفعالا بل من الكم والكيف في
 الوضع او غير ذلك وكذلك اطال الطائل للفاعل قبل التأثير
 وبعد كقوة النار تسمى احراقا ويجرى في كل من المقولتين النضاد
 فان التسخين ضد التبريد والتسخين ضد التبريد ويقبلان الشدة
 والضعف فان تسخين النار اشده من تسخين الجرح الحار
 والاسوداد الذي هو الحركة الى السواد منه ما هو اقرب الى
 الاسوداد الذي هو الغاية في ذلك والسرع وصولا اليه من
 اسوداد اخر وقال ابن سينا انما اثر لفظ ان يفعل وان يفعل

على الانفعال والفعل لانها قد يقالان للحاصل بعد انقطاع
 الحركة وانما المقولة ما كان توجهها الى غاية من وضع او كيف
 او غير ذلك غير متفر من حيث هو كذلك وللفظة ان يفعل
 وان يفعل مخصوص بذلك **قوله باب** الجوهر ان انفسه في جسم
 الباب الرابع في الجوهر قد سبق تعريف الجوهر على راي المتكلمين
 واحكاما فلهذه مقدمة في تقسيمه على رايها اما على راي المتكلمين
 فهو ان الجوهر لما كان عبارة عن امتحيز بالذات فاما ان يقبل
 الانقسام وهو الجسم او لا وهو الجوهر الفزد واما على راي
 الحكماء فهو ان الجوهر هو ماهية اذ اوجرت في الخارج كانت
 لا في موضوع ان كان قابلا للابعد والثلثة في جسم والافان
 كان جزءا منه هو به بالفعل بصورة او بالقوة فمادة وان لم يكن
 جزءا منه فان كان متصرفا في نفس الالفعل وهذا ما قال
 في الشفاء ان الجوهر ان كان مركبا في جسم وان كان بسيطا فان
 كان داخل في تقسيم المركب فاما دخول الطيب في وجود الكبريت
 فمادة او دخول شكل الكبريت في بصورة وان لم يكن داخل فيه بل
 مقارفا فان كان له علاقة تصرف ما في الاجسام بالتحريك
 فففسر الالفعل فان قيل انه داخل في قوام الجسم انما هي الصورة
 الجسمية واما النوعية فليست بدخلة فيه فلنا الصور النوعية
 وان لم يكن داخل في قوام الجسم المطلق فهي داخل في انواعه

من الفلكيات والعصريات **قوله فصل** الجسم عندنا الجوهر
 القابل للانقسام اليه للاخفاء ولا نزاع في ان لفظ الجسم لغة
 العرب وكذا ما يروى في قسائر اللغات موضوع بارز او معز واحد
 واضح عند العقل من حيث الامتياز عما عداه لكن طفا حقيقته
 وتكثر لوازمه كشر النزاع في تحقيق ماهية واختلف العبارات
 في تعريفه وادى ذلك الى اختلاف في بعض الاشياء انه هل يكون جسما
 ام لا فعند المحققين من المتكلمين هو الجوهر القابل للانقسام
 من غير تقييد بالاقطار الثلثة فلو فرضنا ما لقام من جوهرين كان
 فردين كان الجسم هو المجموع لا كل واحد منهما وعند المعتزلة ماله
 طول وعرض وعمق فالجوهر المركب الذي يكون تركيب اجزائه
 على سمت واحد فقط وهو المسمى عندهم باطط او في سمينين
 فقط وهو المسمى بالسطح او يكون عدد اجزائه اقل من اثنى
 مائتين تركيب الجسم منه اعز ثمانية او ستة او اربعة على حدة
 اختلا فمهم في ذلك يكون واسطة بين الجسم والجوهر الفزد وعند
 الفلاسفة هو الجوهر القابل للابعد والثلثة اي الذي يمكن
 ان يعرض فيه الالبعاد الثلثة وزاد بعضهم فيه التقاطع
 على زوايا قائمة ومعنى ذلك انه اذا قام خط على اخر فانه كان
 قائما عليه اي غير مائل الى احد جانبيه فالزاويتان الطاديتان
 يكونان متساويتين وتسميان قائمتين وان كان مائلا فلا محالة

يكون احدي الزاويتين اصغر وبسبب حادة والاخرى اعظم و
 تسمى منفرجة فاذا فرضنا في الجسم بعد كيف اتفق ثم اخرجنا
 نقاطه في اى جهة شئتنا يحصل اربع قوائم ثم ثالثا بقا طهما
 بحيث يحصل منه بالنسبة الى كل من الاولين اربع قوائم وهذا
 الثالث متعين لا يتصور فيه التعدد فهذا معز تقاطع الابعاد
 على نزولها قوائم وهذا القيد لتحقيق ان المعبر في الجسم قبول
 الابعاد على هذا الوجه وان كان هو قابلا للابعاد كثيرة لا على
 هذا الوجه ولهم ترد في ان هذا التعريف حد او رسم والظاهر
 انه رسم باطاعة المركبة اذ على تقدير جنسية الجوهر القابل
 للابعاد اعلم منه من وجه ولا كنه لك حال الفصل ولهذا
 اتفقوا على ان المركب من امرين بينهما عموم وخصوص من
 وجه ماهية اعتبارية وايضا تحصل حقيقة الجسم بالابعاد
 المفروضة غير معقول **قوله** ثم انقسامات الجسم البسيط
 متناهية اذ ذكرنا في ضبط مذهب الفوم في تحقيق حقيقة
 الجسم ان الجسم البسيط اعز الذي لا يتالف من اجسام
 مختلفة الطبايع اطلاقا لان يكون انقساماته الممكنة حاصلة
 بالفعل او لا وعلى التقديرين فاما ان يكون متناهية او لا
 فالاول مذهب المشككين والثاني مذهب النظام والثالث
 مذهب جمهور الفلاسفة والرابع مذهب محيى الشريستانى

لكن

لكن لا خفاء في ان مالا يكون جميع انقساماته بالفعل كجسم ان
 يكون بعضها كذلك على ما ذهب اليه في معر اطمس ان الجسم
 متالف من اجزاء اصغار صلبة قابلة للقسمة الوهيمية ووجه الخطا
 الفعلية واما القول بتالف الجسم من السطوح المتالفة من
 الخطوط المتالفة من النقاط التي هي جواهر فردة فهو قول المشككين
 مع اشتراط الانقسام في الاقطار الثلاثة بحيث لا يتالف
 من اقل ثمانية اجزاء ثم افرقت الفلاسفة القائلون بلامتناهي
 الانقسامات فرقتين منهم من جعل قبول الانقسام
 مفتقرة الى الهوى ومنهم من منع ذلك واما ما نسب اليه
 النجار وضرار من المعنوية من ان الجسم متالف من محض الاعراض
 من الالوان والطعوم والروائح وغير ذلك فضروري البطلان
 والذي يعتمد به المذاهب في حقيقة الجسم ثلثة الاول
 للمشككين انه من اجزاء الفردة المتناهية العدد الثاني للجمهور
 للمشاكين من الفلاسفة انه مركب من الهوى والصورة
 والثالث للاشراقيين منهم انه في نفسه بسيط كما هو عند
 ارسطس ليس فيه تعدد اجزاء اصلا وانما يقبل الانقسام بذاته
 ولا ينتهي الى حد لا يقبل قبول الانقسام كما هو شأن مقدور
 الله تعالى وكأنه وقع اتفاق الفرق على ثبوت مادة بنوارد
 عليها الصور والاعراض الا انها عند الاشراقيين نفس الجسم

يسمى من حيث قبول المقادير مادة وهبولى والمقادير من
 حيث الطول فيه صورا وعند المثليين جوهر يتقوم بجوهر
 اخر حال فيه يسمى صورة يتحصل بتكريرها جوهر قابل للمقادير و
 سائر الاعراض هو الجسم وعند المتكلمين هو ابطاها الفردية
 التي يقوم بها التاليف فيحصل الجسم فالتاليف عندهم منزلة
 الصورة عند المثليين الا انه عرض لا يقوم بذاته بل بحل
 والصورة جوهر يقوم بذاته ويتقوم بحل الذي هو الهبولى
قوله لنا ان القابل للقسمة الى المتكلمين فيكون الجسم
 من اجزاء لا تتجزى طريقان احدهما اثبات ان قبول
 الانقسام مستلزم لوصول الانقسام وتقرير الكلام ان
 كل جسم فهو قابل للانقسام وفاقا وكل ما هو كذلك فاق
 حاصله بالفعل له جبين الاول ان القابل للانقسام لو لم يكن
 منقسما بالفعل بل واحد في نفسه كما هو عند ارسطو لزم قبول
 الوحدة للانقسام واللازم بطل اذ لا معنى لها سوى عدم
 الانقسام وجه اللزوم ان الوحدة تكون عارضة لذلك
 القابل حاله فيسواء جعلت لازمة له او غير لازمة ضرورة
 انها ليست بنفسه ولا جزاء منه وانقسام الحبل يستلزم
 انقسام حال ضرورة ان الحال في كل جزء غير الحال في الاخر
 واجب بان الوحدة من الاعتبار العقلية ولو سلم

فليست من الاعراض السارية التي تنقسم بانقسام الحبل
 الثاني انه لو كان واحدا كان تقسيم الجسم وتقسيم اجزائه
 اعدا ماله ضرورة انه ازالة لهويته الواحدة واحدا
 لهويتهين اخرين واللازم بطل للقطع بان شق البعوض
 البحر بجزءه ليس اعدا ماله واحدا لانهما لجزئين اخرين واجب
 بانه ان اريد بالبحر ذلك الماء مع ماله من الاتصال فلا طفاء
 في انعدامه عند عروض الانفصال وان اريد بنفسه
 الماء من غير اعتبار بالاتصال فليس في الشق نزول بحر
 ولا حدوث بحر من وهذا انشعب بقوا اعداهم حيث يقولون
 ان القابل للشيء يجب ان يكون باقيا عنده مجتمعا مع فان
 نقل الكلام الى المادة بانها ان كانت متعددة فهو المرام
 وان كانت واحدة فان بقيت بعد الانقسام كذلك فظاها
 البطلان للقطع بان ما هو محل هذه الصورة غير ما هو محل
 للصورة الاخرى وان صارت متعددة فقد انعدمت
 الاولى ضرورة ولزم انعدام الجسم بحدوده وصورته جميعا
 وبطل قاعدة اجتماع القابل مع المقبول فلا يحصى الا بان
 يقال المادة استعداد محض ليست في نفسها بواحدة ولا
 كثيرة ولا متصلة ولا منفصلة **قوله** وانه لو اجزاء اجزاء الطريق
 الثاني للمتكلمين اثبات جوهر في الجسم لا يقبل الانقسام

أصلا لا قطعاً ولا كسراً ولا نهياً ولا فرضاً والفرق بينهما
 القطع بفتحة الهمزة نقادة بخلاف الكسر ثم انهما يؤيدان
 الى الافتراق بخلاف الوهمي والعرضي والوهمي اذا اريد
 به ما يكون بمجموعة القوة الوهمية التي هي سلطان القوى
 اطية قد يقف اى لا يقدر على تقبيلات غير متناهية
 لما ظهر تقرر عندهم من تناسل افعال القوى الجسمانية
 بخلاف فرض العقل فان العقل يتعلق بالكميات المشتملة
 على الصغرة والكبيرة وامتناعية وغير امتناعية فان قيل
 اثبات الجوهر الفرد لا يفيد الخط اعز تركيب الجسم منها
 قلنا نعم الا انه يكفر لدفع ما يدعيه الفلاسفة من امتناعه على
 ان بعض الوجوه مما يفيد اصل الخط وبالجملة فلهم في
 هذا الطريق ما لك منها ما ينبغي على ان قبول الانقسام
 يستدعي حصول الانقسام بالفعل وفيه وجوه ذكرتها
 المصنفين الاول انه لو لم يثبت اجزاء الذي لا يتجزى لما كان
 اجل اعظم من اجزائه لان كلا منهما ج يكون قابلاً للانقسام
 على غير متناهية فيكون اجزاء كل منهما غير متناهية من
 غير تفاضل وهو معنى التساوي فان قيل غايته لزوم التساوي
 حتى لا يحد الا اجزائاً يكون اجزاء كل منهما غير متناهية
 العدد وهو غير صحيح والحق التساوي مقداراً بهما وهو غير لازم

اجب بان التساوي في الاجزاء يستلزم التساوي في المقدار
 ضرورة ان تفاوت المقدارين انما هو بتفاوت الاجزاء
 بمعنى ان ما يكون مقداره اعظم يكون اجزائه اكثر لا يكون
 مقداره اعظم الثاني انه لو لم يثبت انقسام الجسم الى ما لا يكون
 له امتداد قبول انقسام لزوم ان يكون اجزاء كل جسم في
 اطرته غير متناهية القدر لتناقص اقسام غير متناهية
 العدد ومنها ما ينبغي على كون الحركة عبارة عن حصولات
 متعاقبة من غير استقرار والزمان عبارة عن اوقات
 متساوية وهو وجه واحد نغزيره ان وجود الحركة في المسافة
 معلوم بالضرورة مع القطع بان الماضي منها ليس موجود
 الان بل حين كان حاضراً والمستقبل انما يصير موجوداً
 حين يصير حاضراً فالوجود منها هو الحاضر لا غيره وهو لا يقبل
 الانقسام الا لان كان شئ منه قبل او بعد لكونه غير قار
 الذات فلا يكون بنماه حاضراً ههنا او نقول لو انقسم
 الحاضر لكان في الحركة اجتماع اجزاء فيكون قار الذات ههنا
 واذا ثبت في الحركة جزء غير منقسم وهي منطبق على المسافة
 بمعنى ان كل جزء منها على جزء منها ثبت في المسافة جزء
 غير منقسم لا متنازع انطباق غير المنقسم على المنقسم وهو الخط
 ثم اذا حاولنا اثبات ما هو المقصود قلنا الحاضر يحصل

فألا يكون اجزائه اكثر

عقيب انقضائه جزاء اخر حاضر غير منقسم يكون هو الموجود
من الحركة وهكذا الى ان ينتهي فاذن الحركة مركبة من اجزاء
لا تتجزى فكذا المسافة لا تطبق عليها وقد يستعان في
ذلك بالزمان لان عدم الاستقرار فيه اظهر حتى كانت نفس
ماهية ولا يتوهم فيه ما يتوهم في الحركة من تخلل سكون او
لزوم وقوع اى جزء منها في زمان قابل للانقسام فيقال
الموجود منه هو الطاهر الذي لا يقبل الانقسام ولو بالفرض
لان معناه صحة فرض شئ غير شئ وهذا ايضا في عدم الاستقرار
الذاتي ثم انه منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة فيكون
كذلك واطكى لا يثبتون الطاهر من الزمان ويجعلون
الموجود من الحركة هو المتوسط بين المبدأ والمنتهى يجعلون
حالتها في قبول الانقسام كحال الاجسام ما يثبت على
ان محل النقطة جوهر لا يقبل الانقسام وهو وجوده الاول
ان النقطة موجودة لانها طرف الخط الموجود وطرف
الموجود موجود بالضرورة ثم انها اما ان يكون جوهر اكا
هو راي المتكلمين او عرض او يفتر الى جوهر جلي في
بالذات ان لم يجوز قيام العرض بالعرض او بالوسط
ان يجوز ناه وذلك الجوهر يتبع ان يكون منقسم الى الانتم
انقسام النقطة ضرورة انقسام اطال بانقسام المحل

ومنها

هف فاما ما كان يثبت جوهر لا يقبل الانقسام وهو المط
الثاني انا اذا وضعنا كرة حقيقة على سطح حقيقي مائتة جزاء
لا يقبل الانقسام والا كان في سطح الكرة خط مستقيم او
سطح مستويا يكون الكرة كرة حقيقة هف فكذا تلك الجزاء
اما جوهر هو المط او عرض وفيه المط ثم اذ رزنا تلك الكرة
على ذلك السطح ظهر كون سطحها من اجزاء لا تتجزى و به يتم
المقصود والقول بامتناع الكرة او السطح او تماسها
مكابرة ومخالفة لقواعدهم الثالث انه اذا قام خط على
خط في احد جانبيه لقيه جزاء لا ينقسم ثم اذا امر عليه الى
الجانِب الاظهر تالفه من اجزاء لا تتجزى ضرورة
ان ما يقع عليه غير المنقسم غير منقسم واطكى لا يزعمون
ان انقسام اطال بانقسام المحل مختص بما يكون حلوله
بطريق السريان كالبياض في الجسم والنقطة انما
يحل في الخط من حيث انها نهاية له لا سارية فيه وكذا
الخط في السطح والسطح في الجسم التعليمي طال في الجسم الطبيعي
بطريق السريان والحق ان حديث الكرة والسطح
قوى و تماسها جوهرية ضرورية والقول بان موضع
التماس منقسم بالعرض مخالفة لقواعدهم لان معناه
صحة فرض شئ غير شئ وهذا في النقطة ثم اذ به بصير خطا

اوسطها مستويا ضرورة الانطباق على السطح المستوي
 وعند زوال التماس من ذلك الموضع الى موضع
 اخر يصير الكرة من ذوات الاضلاع على ان النقطة
 عندهم انما هي النهاية للخط فلا يوجد في الكرة بالفعل
قوله ثم ان الاجزاء متناهية احاجية الفاعلون بالجزء
 على ان الاجزاء الموجودة في الجسم متناهية نفسيا لقول
 النظام بوجوده الاول انها محصورة بين حاضرين وكل
 ما هو كذلك عددا كان او مقدارا فهو متناه بالضرورة
 الثاني ان لانتهاى الاجزاء يستلزم امتناع وصول
 المتحرك الى غاية ما هو المسافة لتوقفه على قطع نصفها ونصف
 نصفها وهلم جرا الى ما لا يتناهى وذلك لا يتصور فيما يتناهى
 من الزمان الثالث انه يستلزم امتناع طوق السرع البطي
 اذا ابتداء الحركة بعده لانه اذا قطع جزءا فالبطي ايضا
 يقطع جزءا الا اقل منه ضرورة والتخلل للسكنات بشهادة
 الطرس والبرهان وانما اعتبر البطي دون الواقف مع انه كذلك
 لانه يكون ذكر السرعة لغوا وبصير هذا بعينه طريق امتناع
 قطع المتحرك مسافة ما ووصوله الى غاية ما ولا يخفى ان هذا
 الوجه جار فيما اذا كانت الاجزاء متناهية وان الوجوه
 الثلاثة انما ينتهض علم من بقول بل انتهاى الاجزاء في كل متراد

امتداد يفرض في الجسم وفيما بين كل طرفين من اطرافه و
 جهتين من جهاته واما على تقدير القول بل انتهاى اجزاء مجموع
 الامتدادات وفيما بين جميع الاطراف والجهات فلا
 الا اذا بين تنهاى عدد الامتدادات **قوله** وللشأن وجود
 الامتداد السمت في شئ اجزاء الذي لا يتجزى طرق منها ما يتنى
 على ان تعدد جهات الشئ ونهاياته يستلزم الانقسام
 في ذاته وهي وجوه الاول انه لو وجد اجزاء الى اجزاء المتجزى الذي
 لا انقسام فيه اصلا لتعددت جهاته ضرورة فيتعذر جوابه
 واطرافه لان ما منه الى اليمين غير ما منه الى اليسار وكذا الفوق
 وال تحت والقدام والظلف فيلزم انقسامه على تقدير
 عدم انقسامه وهو محال الثاني انه اذا انضم جزء الى جزء فاما
 ان يلاقيه بالكلية بحيث لا يزيد جزءا جزئين على جزئين
 الواحد فيلزم ان لا يحصل من انضمام الاجزاء حجم ومقدار
 فلا يحصل جسم او لا بالكلية بل شئ دون شئ فيكون
 له طرفان وهو معنى الانقسام الثالث انه اذا تماسست
 ثلاثة اجزاء على الترتيب بان يكون واحد منها بين اثنين
 فالوسطاني اما ان يمنع الاخرين عن التلاقي والتماس
 فيكون وجهه الذي يلاقيه احدهما غير الذي يلاقيه الاخر فيقسم
 واما ان لا يمنعها فلا يحصل من اجتماع الجزئين حجم ومقدار

وهكذا في الثالث والرابع فلما يحصل الجسم الرابع انه اذا
وقع جزء لا يتجزى على ملتقى جزئين اخرين لزم انقسام الثلاثة
لان التماس بينه وبين كل منهما انما يكون بالبعوض اى يكون
شيء منه مما سالت من هذا و شيء اخر مما سالت من
ذاك اذ لو طس احداهما باكملته لكان عليه لا على الملتقى
ومنها ما يستنتج على ان تفاوت اطرافهم بالسرعة والبطء
ليس لتخلل سكنات بين اجزاء الحركة البطيئة اما لكون
مستجيلا في نفسه بما ذكر عليه من الدليل واما الاستلزام امر
معلوم الانتفاء فطوا كتفك اجزاء الجسم الذي في غلة
الاستحكام طقة فلحظة ثم الشاهما بيان ذلك انا في المتواقيين
في الاخذ والترك قدر تفاوتان في المسافة فنتكلم بان الذي
قطع مسافة اطول اسرع حركة والاخر ابطا فلو كانت
المسافة من اجزاء لا يتجزى فعند قطع السريع جزءا اما
ان يقطع البطيء جزءا فيقتسا ويأخذ اكثر فابعد او اقل فتقسم
الجزء فلم يبق الا ان يكون له في خلال حركته سكنات
ولما كان هذا غير ممكن عند المتكلمين بل معزرا اعرض المص
عنه الى ما يكون تخلل السكنات فيه مستلزما لما هو معلوم
الانتفاء كتفك اجزاء الجسم الذي هو مثل في الشدة والاستحكام
كما في الذي لو تفككت اجزائه لتناثرت كالفرجار او كان له



شور بذلك بل يبطل حيوته وحركته عند الاكثريين كالسائر
ثم اذلة اثبات اجزاءه ونفيه لا يتلوه ضعف ولا يعلم
عن منع وقد اشترنا الى وجه الضعف ومورد المنع والكل
فلا تغفل **قوله** قالوا فاذا لم يكن اتصال الجسم بالانفصال
قالوا اما يبطل كون الجسم متالفا من اجزاء لا يتجزى يكون
اتصاله باجتماعها وانفصاله بافتراقها ثبت انه متصل في
نفسه كما هو عند ارسطو بل لا انفصال نظرا الى انه فله امتداد
جوهرى يتبدل عليه المقادير المختلفة اعز الجسم التعليم الذي
هو من قبيل الكميات كالشمعة التي تجعل تارة مدورة وتارة
مكعبة وتارة صفيحة رفيقة الى غير ذلك وزعموا ان حقيقة
الجسم لا يعقل بدون تعقله بل لا يدركه في بادى النظر والجسم
اعز اجزاءه الذي له الامتدادات الفرضية الاخذة في اجزاءها
فليس هو خارجا عن حقيقة الجسم بل هو عند افلاطون و
اشباعه نفس الجسم وقيل الانفصال لذاته وعند ارسطو
وانبائه جزء منه حال في جزء اخر هو القابل للانفصال لان
القابل يجب اجتماعه مع المقبول والاتصال يمنع ان ينفصل
مع الانفصال فلا بد من جوهر قابل للاتصال والانفصال ينفصل
معها ويتبدل عليه الهويات الاتصالية المختلفة بالشخص
وهو المسمى بالهوى وتخييق ذلك ان اول ما يدرك في

من الجسم هوية اشتدادية لا ينعدم بانعدام مقدار عرضها وشدتها
اخر ولا يعقل حقيقة الجسم دون تعقلها بل ربما لا يعقل في بادي
النظر من الجسم سواءا وهم يسمى بها بالاتصال والمتصل بمعنى
الجزء الذي شأنه الاتصال ويعنون بالاتصال الذي هو
شأن ذلك الجزء كونه بحيث يفرض فيه الابعاد الثلاثة
المتقاطعة الاخذة في الجهات وان كان لفظ الاتصال
يطلق على معان اخر عرضية اضافية لكون الجسم بحيث
يتحرك بجزءه جسم اخر وكونه المقدار من جهة النهاية بمقدار اخر
كضلع الزاوية او غير اضافية لكون الشيء بحيث اذا فرض
انقضاء حدث مشترك هو بداية الاصل فسمي بجهة
لاخر كالسطح لقسمي الجسم واحاط لقسمي السطح والنقطة لقسمي
الخط ثم لا يخفى ان تلك الهوية الاتصالية لا ينفك
بمعناها عن طرياق الانفصال بل ينعدم ويحدث هو بيان
اخر بان مع القطع بانه يقع في حالتي الاتصال والانفصال
امر واحد هو القابل لهما بالذات للفرق الضروري بين
ان ينعدم جسم بكيانه ويحدث جسم اخر او ينعدم جسم
ويحدث جسم ثالث وبين ان يتفصل جسم فيصير جسمين او
يتصل جسمان فيصير جسما واحدا اذ لا يجعل في كبره ان او
ما والكبر ان يجعل في جرة فذلك الامر الباقية في الطالين هو

المراد بالهوي هو اشتداد محض ليس في نفسه بواحد ومتصل
ليتمتع طرياق الكثرة والانفصال عليهم مع بقاءه بحاله ولا كثير
ومتصل ليمتنع طرياق الاتصال عليه بل وصدته واتصاله بجلول
الصورة الاتصالية فيه وانفصاله وكثرته بطرياق الانفصال
عليه **قوله** وزعم اخرون ان ذلك الامر هو الجسم نفسه اذ ذهب
الاشتراقيون وهم قوم من الفلاسفة بوشنون طريقة افلاطون
وماله من الكشف والعبان على طريقة ارسطو وماله من البحث
والبرهان الا ان الجسم متصل واحد في نفسه كما هو عند الحس
لما تركيبه في اصلا لا من اجزاء لا تتجزى ولا من الصورة والهوي
بل هو مقدار جوهرى لا يتغير في ذاته بتبدل المقادير العرضية
عليه اعتر ما يوجد بحسب ذاتها جوانب الجسم في جوانب
الجهات ويسمى طول او عرضا وعمقا مثلا المقدار الذي هو
الشموع لا يتغير عن ذلك القدر بتغير الاشكال وانما يتغير ذاتها
احاد المقادير في الجهات فيزيد الطول على ما كان وينقص العرض
او بالعكس وليس الانفصال عبارة عن زوال الاتصال بهذا
المعنى اعتر المقدار الجوهري بل المعنى الذي يعتبر بين المقادير
فلا يمنع قبوله البقاء مع بقاءه بذاته ومنشأ الفلظ اطلاق
لفظ الاتصال على المعينين والاجسام المتشاركة في الجسمية
انما يختلف في المقادير المحصورة التي هي بازاء الجسميات

المخصوصة لا في المقدار المطلق الذي بازاء الجسم مطلق ثم
 الجسم المطلق من حيث قبوله للصفات المتبدلة عليه ومن حيث
 حصول الانواع المختلفة فيه يسمى بهيولى كما يسمى تلك السمات
 منها من حيث تواردها عليه صور **قوله فصل** اختلاف القائلين
 بالجزء في فروع القول يكون الجسم من اجزاء الفردة اختلافاً
 في اقسام الجواهر الفردة هل يقبل الجوة والاعراض المشروطة بها
 كالعلم والقدرة والارادة فجزء الاشعى وجماعة من قدماء
 المعتزلة وانكره المتأخرون منهم وهي مسئلة كون الجوة
 مشروطة بالبنية ومنها اختلافهم في انه هل يمكن وقوع جزء
 على متصل الجزيئين فانكره الاشعى لاستلزامه الانقسام
 وجوزها ابو نعيم والقاضي عبد الجبار ومنها اختلافهم في انه هل
 يمكن جعل الخط المؤلف من الاجزاء اداة فأنكره الاشعى
 وجوزها امام الحرمين ومنها اختلافهم في ان الجواهر الفردة هل
 له شكل فانكره الاشعى واثبتته اكثر المعتزلة كما ذكره الامام
 ونقل الامدى اتفاق الكل على نفيه لاقتضائه محطاً ومى اطلاق
 فينقسم وانما الخلاف في انه هل يشبه شيئا من الاشكال فقال
 القاضي لا وقال غيرهم ثم اختلفوا في قيل شبه الكرة لان في المضلع
 اختلاف جوانب وقيل المثلث لانه ايسر الاشكال المضلع
 وقيل المربع لانه الذي يمكن تركيب الجسم منه بلا فوج وهذا قول

الاكثرين قال الامام والحق انهم شبهوه بالملكعب لانهم اثبتوا
 له جوانب ستة وزعموا انه يمكن ان ينصل به جواهر ستة من
 جوانب ستة وانما يكون ذلك في الملكعب ومنها انهم اتفقوا
 على انه لا حظ له من الطول والعرض بمعنى انه لا يتصف بشئ من
 ذلك والا لكان منقسماً ضرورة ومنها ان المشهور من
 القائلين يكون الجسم من اجزاء لا ينقسم اصلاً والقائلين
 بانها ينقسم وبما لا فعلاً انها متماثلة اي جواهرها واحد بالطبع
 في جميع الاجسام فاختلف الاجسام انما يكون بحسب
 الاعراض ووزن الماهيات واختلاف الاعراض مستند
 عند المتكلمين الى الفاعل المختار وعند الآخرين الى اختلاف
 اشكال الاجزاء على ما صرح به في الشفاء واعلم ان في اثبات
 الجواهر الفردة عن كثير من ظلمات الفلاسفة مثل اثبات الهيولى
 والصورة المؤدى الى قدم العالم ونقض شر الاجسام بسهولة
 الامر في كثير من قواعد الاسلام كاثبات القادر المختار
 وكثير من احوال النبوة والمعاد كما ستظهر من تبيين ان شاء
 الله تعالى **قوله فصل** زعمت الفلاسفة انها زعمت الفلاسفة
 ان في الاجسام صوراً نوعية هي مبادى اختلاف الانواع
 بالانوار وبيان انه لا خلاف في ان الاجسام اثنان مختلفان كقول
 الانفكاك والاشباه بسهولة كخارج الماء او بعكس كخارج الارض

او امتناعه. ذلك كما في الفلك وكما خصاصه بالماجب
 طبعها من الاشكال والامكنة والاعراض وليس ذلك بمجود
 بطبيعة المشتركة ولا الهيمو القابل وهو خط ولا بامر مغاير
 لتساوي نسبة الى جميع الاجسام ولان الكلام في آثار
 الاجسام فيلزم الخلف فتعين ان يكون بامور مختصة
 مقارنة ويجب ان يكون صور الاعراض لاننا ننقل الكلام
 الى اسباب تلك الاعراض فيه ولان تنوع الاجسام
 وتخصها موقوف على الانصاف بتلك الامور ومن
 الخ تقوم الجوهر بالعرض اعترض بان الشر والمكنة كوير بحري
 في اختصاص كل جسم بحاله من الصورة **قوله** والممكنون
 على انها متماثلة الى الممكنين انفسوا على ان الاجسام
 متماثلة الى متحدة الحقيقة وانما الاختلاف في العوارض
 وهذا اصل ينبغي عليه كثير من قواعد الاسلام كاثبات
 القادر المختار وكثير من احوال النبوة والمعاد فان اختصار
 كل جسم بصفاته المعينة لا بد ان يكون لمرج مختار او نسبة
 الموجب الى الكل على السواء لما جاز على كل جسم ما يجوز على
 الاخر كالبرق على النار والظفر على السماء ثبت جواز
 ما نقل من المعجزات وحوال القباية ومبنى هذا الاصل
 عند المتكلمين على ان اجزاء الجسم ليست الا الجواهر الفردة

وانها متماثلة لا يتصور فيها اختلاف حقيقة ولا يحصل لمن عتبر
 بتماثل الجواهر. اختلاف الاجسام باطبيعة من جعل بعض
 الاعراض داخل فيها وقد يستدل بان الاجسام متساوية في
 التجربة وقبول الاعراض وذلك من اخص صفات النفس بل الجسم
 ينقسم الى الفلكي والعنصري بما لهما من الاقسام ومورد
 القسمة مشترك وبان الاجسام يلتبس بعضها ببعض
 على تقدير الاستواء في الاعراض ولو لا تماثلها في نفسها
 لما كان كذلك والكل ضعيف **قوله** ثم انها باقية الى ان الاجسام
 باقية زمانين واكثر بحكم الضرورة بمعنى اننا نعلم بالضرورة
 ان كتنا وثيا بنا ويوتنا وذا وانما هي بعينها التي كانت
 من غير تبدل في الذوات بل ان كان في العوارض والتبدل
 لا يمنع ان الجسم شاهد باقية لغيره الا اعتراضه بانه يجوز ان
 ان يكون ذلك بتجدد الامثال كما في الاعراض ثم انها قايمة
 كما قيل عليه قوله نع كل شيء بالكل الا وجهه وكل من عليها فان
 وغير ذلك من العمومات مع القطع بان الهلاك والفساد
 في المركبات وان جاز ان يكون بانحلال التركيب وزوال
 الصور كغيره في الباطن وجزء الجسم من الجواهر الفردة
 او الهيمو والصورة لا يتصور الا بالانعدام ثم ان الجسم لا يخرج
 عن شكل لانه متناه على ما سبق وكل متناه فله شكل اذ لا معنى

له سوى هيئة احاطة النهاية باطس وكذا لا يخلو عن جزء من
 فراغ يشغل حكم الضرورة ثم استناد خصوصيات الاشكال
 والاحياز الى القادر المختار هو المذهب عندنا وذهب الفلاسفة
 الا ان لكل جسم كلاً طبيعياً وجزءاً طبيعياً لانه عند اطلو عن جميع
 القواسم والاسباب الخارجية يكون بالضرورة على شكل
 معين وفي جز معين وهو المعنى بالطبيعي وكذا يمنع قلو اطمس
 عن العرض وضده كحركة والسكون والاجتماع والافتراق
 قال المصنف في شرح المقاصد مذهب اكثر المتكلمين انه يجب
 ان يوجد في كل جسم احد الطرفين من كل عرض اي من كل جنس من
 اجناس الاعراض اذ كان قابلاً له وقال اطرئين مذهب
 اهل اطلق ان اظهر لا يخرج عن كل جنس الاعراض وعن جميع
 اضدادها، كان له اضداد ومع احد الطرفين ان كان له
 ضده ومع احد من جنسه ان قدر عرض لا ضده والماتعون بما
 يقولون انه يجوز ان لا يوجد فيه شيء من الاعراض اما في
 الازل كما هو رأي الدهرية القائلين بان الاجسام قد تبتدئ
 محدثة بصفاتهما واما فيما لا يزال كما هو رأي الصائفة من
 المعتزلة فارجع القول الاول الى ايجاب كلي والثاني الى
 سلب كلي والاشبه هو الايجاب الجزئي بمعنى انه يجب
 ان يوجد في كل جسم شيء من الاعراض الا ان القائلين

بالتفصيل

بالتفصيل منهم خصه بالالوان بمغز انه يجب ان يوجد فيه شيء
 من الالوان وهم المعتزلة البغدادية ومنهم من خصه بالالوان
 بمعنى انه يجب ان يوجد فيه الحركة او السكون والاجتماع والافتراق
 وهم البصريون **قوله** واستدل على تناسلها استدل على ان الاجسام
 متناهية الابعاد بوجوده الاول برهان المسامحة ونقريه ظ
 من المتن وانما اعتبر حركة الكثرة لان الميل من الموازاة الى
 المسامحة هناك في غاية الوضوح لا يتوقف فيه العقل بل
 يكاد يشهد به اطرس ومعنى موازاة اطرئين ان لا يتلاقيا ولو
 فرض امتدادها لالا الى نهاية والمسامحة بخلافها الثاني
 هو البرهان السلي وحاصله انه لو كانت الابعاد غير متناهية
 لزم ان كان عدم تناسلها المحصور بين اطرافين وهو محو وجه
 الضرور انما يخرج من نقطة خطين كساق مثلث ولا خفاء
 في انهما كلما امتدا ان يزدادا البعد بينهما فلو امتدا الى غير
 النهاية لكانت زيادة البعد بينهما الى غير النهاية وهو محصور
 بين طافرين الثالث برهان التطبيق ونقريه انه لو وجد
 بعد غير متناهية بغير نقصان ذراع منه ثم نطبق بين البعد
 التام والناقص فاما ان يقع بازاء كل ذراع من التام ذراع
 من الناقص وهو لا متناهية تساوي الزائد والناقص
 بل اطرئين والكحل او لا يقع ولا محالة يكون ذلك بانقطاع الناقص

كأنه لا يكون له

وليزم منه انقطاع الشام لانه لا يميز عليه الا بغيره **قوله**
فان قيل ما يلي الجنوب اشارة الى ما اوجبه القائلون
بعدم تنافي الاجسام وهم حكماء الهند ونفريه ان ما وراء
العالم متميز فانه ما يلي الجنوب غير ما يلي الشمال والمتميز
لا يكون عدما محضا وايضا لو فرضنا واقفا على طرف العالم
فان امكنه مدبره فيما وراءه فتمت بعد موجود الاستحالة
مد البر في العدم الصرف وانما يمكنه مدبره فيه فتمت جسم
مانع للعدم النقوذ فانه قيل هذا الوجهان لا يفيدان
سوى ان فيما وراء العالم امر الخلق مانع غير دلالة
على انه جسم او بعد ولو سلم قلاد لانه على انه غير متناه
فلنا يفيد ان بطلان راي من زعم انه عدم محض ثم بدلان
على تمام اعط بمجموعة مقدمات معلومة مثل ان ما يلي طرف
العالم لا يكون الا خلا وهو بعد اجسام وهو ذو بعد بل
اذا بين استحالة الخلاء نعين انه جسم ولا يكون متناهيا
والا لكان له طرف فيعود الكلام وثبت انه ما وراء السب
عدما محضا والاطواب معن الاول منع ثبوت التميز فيما
وراء العالم بحسب نفس الامر وانما ذلك وهم محض لا عبرة
به اصلا وعن الثاني لا يتم انه لو لم يمكنه مدبره فتمت جسم
مانع بل وان يكون ذلك لا لوجود المانع بل لعدم الشرط

وهو الفضاء الذي يمكن مد البر فيه **قوله** ثم طرف الامتداد اطلق
جعل بحث اجهة في ذيل بحث تنافي الابعاد لكونها عبارة
عن نهاية الامتداد وذلك ان طرف الامتداد بالنسبة
اليه طرف ونهاية وبالنسبة الى الحركة والاشارة جهة ثم
انها موجودة ومن ذوات الاوضاع لانها مقصود المتحرك
باطصول فيه ومنتهى الاشارة اطيبة والمعدوم او مجرد
يتمتع بطصول فيه والاشارة اليه وهذا بخلاف الحركة
في الكيف كحركة الجسم من البياض الى السواد فانه السواد
مقصود المتحرك بالتحصيل فلا يجب بل يمنع ان يكون
موجودا لا متناهي تحصيل احوال ثم لا يخفى ان معنى الحصول
في اجهة الحصول عندنا وصولا وقر بانما ان معنى التحرك
في جهة كذا التحرك في سمت يتبادى اليها وذلك لان
كل من المتحرك والحركة منقسم فلما يقع حقيقة الالف منقسم
واجهة لا تقبل الانقسام اعتر في مائة الحركة والاشارة
اذا لو انقسمت الى جزئين مثلا فاطر الذي يلي المتحرك
اما ان لا يتجاوز المتحرك بحركته اذا وصل اليه فيكون
هو اجهة من غير مدخل للجزء الاخر واما ان يتجاوز فملك
الحركة اما حركة عن اجهة فاجهة هي اجهة الاول فقط واما
الى اجهة فهي الغاي فقط وهذا يدل على انها لا تقبل الانقسام

في ماخذ الحركة والاشارة وهو كاف في اخادة الخط اعتر
 امتناع وقوع الجسم والحركة فيها ولا يدل على انها لا تقبل
 الانقسام اصلا حتى لا يكون الا نقطة بل ربما يكون خطا
 او سطحيا ثم المشهور ان اجزاء ست وسبب الشهرة
 امر ان احدهما خاص وهو انه يمكن ان يفرض في كل جسم عباد
 ثلاثة متقاطعة وكل بعد طرفان فيكون لكل جسم ست جهات
 وثانيهما عام وهو اعتبار حال الانسان فيما له من الراس
 والقدم فيجبرها الفوق والتحت ومن البطن والظهر
 فيجبرها القدام والخلف ومن الجنبين اللذين عليهما
 يد اقوى في الغالب وهي اليمين واخرى اضعف وهي
 اليسرى فيجبرها اليمين واليسار ثم اعتبر ذلك في سائر
 اطيوانات بحسب المناسبة والمناسبة فكان في ذوات
 الاربعة الفوق والتحت ما يلي الظهر والبطن والقدام و
 اطلق ما يلي الراس والذنب والتخفيف انها غير محصورة
 في عدد بل هو فرض امتدادات غير متناهية العدد في جسم
 واحد بالفيلسوف الى نقطة واحدة والطبيعي منها جهة العلوم
 وهو ما يلي راس الانسان بالطبع والسفل وهو ما يلي قدمه
 بالطبع حيث لا يتبدلان اصلا والاربعة الباقية وضعية
 تتبدل بتبدل الاوضاع كما تتوجه الى المشرق يكون المشرق

قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله ثم اذا
 توجه الى المغرب صار المغرب قدامه والمشرق خلفه
 والشمال يمينه والجنوب شماله بخلاف اذا صار القائم
 منكوبا فانه لا يصير ما يلي رجله تحاه ما يلي راسه فوق بل يصير
 راسه من تحت ورجله من فوق والفوق والتحت بحالهما
 فالشخصان القائمان على طرفي قطر الارض يكون راس
 كل منهما فوق ورجلهما تحت **قوله** والاجسام محدثة احوال
 الاحتمالات الممكنة ههنا ثلاثة الاول حدوث الاجسام
 بذواتها وصفاتها واليه ذهب ارباب الملل من المسلمين
 وغيرهم والثاني قدمها كذلك واليه ذهب ارسطو وشيعة
 ونعز بالصفة ما يعم الصور والاعراض وتفصيل مذهبيهم
 ان الاجسام الفلكية قديمة بموادها وصورها واعراضها من
 الضوء والشكل اصل الحركة والوضع بمعنى انها متحركة حركة
 واحدة متصلة من الازل الى الابد الا ان كل حركة تفرض
 من حركاتها فهي مسبقة باخرى فيكون حدوثه وكذا الوضع
 والعصر بآثار قديمة بموادها وصورها الجسمية بحسب النوع
 وكذا صورها النوعية بحسب الجنس بمعنى انها لم تنزل عنظرها
 لكن خصوصية الشاربية او الهوائية او المائية او الارضية
 لا يلزم ان تكون قديمة والثالث قدمها بذواتها دون صفاتها

واليه ذهب المتقدمون من الفلاسفة واختلفوا في تلك
 الذات التي ادعوا قدمها انما جسم اوليست بجسم على
 تقدير الجسمية انما العناصر الاربعة مجتمعة او واحدة منها
 واليهواني يخلط بين او تكثيف والسماء من دخان يرتفع من
 ذلك الجسم او جوهره غير العناصر صدف منها العناصر و
 السموات او اجسام صفار صلبة لا يقبل الانقسام الا
 بحسب الوهم واختلفوا في انها كرات او مضلعات
 وعلى تقدير عدم الجسمية فقبل هي نور وظلمة والعالم من
 امتزاجهما وقيل وحدات تجزئت فصارت نقاطا واجتمعت
 النقاط فصارت خطا واجتمعت الخطوط فصارت
 سطحا واجتمعت السطوح فصارت اجساما واما قدمها
 بصفاتها دون ذواتها فغير معقول **قوله** لنا وجوه الخ
 المشهورة الاستدلال على حدوث الاجسام انما لا يخ
 عن الطوائف وكل ما لا يخلو عن الطوائف فهو حادث اما الكبر
 فظاهرة واما الصغرى فلو جهين احدهما ان الاجسام لا
 عن الاعراض كما هو الاعراض كلها حادثه اذ لو كانت قديمة
 لكانت باقية لما تقر من ان القدم ينافي العدم والازلية
 يستلزم الابدية لكن اللازم بطا سيق من ادلة امتناع
 بقاء الاعراض على الاطلاق وثانيهما ان الاجسام لا

عن الحركة والسكون لان الجسم لا يخرج عن الكون في الجبر وكل
 كونه في الجبر اما حركة او سكون لانه ان كان مسبوقا يكون اخر
 في ذلك الجبر فسكون والآخر حركة وكل من الحركة والسكون
 حادث لانها في معرض الزوال والبقاء اعرض طريقان العدم
 ينافي القدم لانها ثابت قدمه امتنع عدمه وما جاز عدمه انتفى
 قدمه اما كون الحركة في معرض الزوال فظ لكونها تغيرا ونقصا
 على التعاقب اما السكون فلان كل جسم قابل للحركة اما
 اولاه فعدم نزاع الحقي في ذلك واما ثانيا فلان الاجسام
 متماثلة فيجز على كل منها ما يجوز على الاخر فاذا جاز الحركة
 على البعض يحكم المتشابهة جاز على الكل واما ثانيا فلان
 الاجسام اما باسطا واما مركبات فالباطن يجر
 على كل جزء من اجزائها المتشابهة الحصول في جزء الاخر
 وما ذلك الا باطرية والمركبات يجوز على كل من باسطها
 المتماثلة ان يكون تماثلها الذي وقع بجزء من هذا يقع بمثل
 اجزائه المتشابهة وذلك باطرية واغرض بان ما ذكرتم
 من دليل امتناع الازلية انما يقوم في كل حيز من حيز شيت
 الحركة ولا يدفع مذهب الحكماء وهو ان مبدية الحركة ازلية
 بمعنى ان كل حركة مسبوقه بحركة اخرى لا ابدية فالفلك
 متحرك ازلا وابد اعجز انه لا يقدر زمان الا وفي شئ من

من جزئيات الحركة وحيد المخرج على الكبرى ايضا لا يتم
ان ما لا يخرج عن الطوارث فهو حادث وانما يلزم لو كانت
تلك الطوارث متناهية فلا بد من بيان امتناع تعاقب
الطوارث ^{عند} متباعدة ولا نهاية على ما هو اربابهم في حركات
الافلاك وادوارها واجب عنه اولا باقائه البرهان
على امتناع تعاقب الطوارث المتناهية وذلك بوجهين
احدهما طريق التطبيق وهو ان يفرض جملة من الطوارث
المتعاقبة بينهما من الان واخرى من يوم الطوفان كل منهما
لا الى نهاية ثم تطبق بينهما بحسب فرض العقل لجمالان
يقابل الاول من هذه بالاول من تلك وهكذا اقاما ان
ينطبقا فيساوي الكل والاول ولا ينقطع الطوفانية
ويلزم انتهاء الثانية لانها لا يزيد عليها الا بقدر متناه
وثانيتها طريق التكافؤ وهو ان يفرض سلسلة من الطوارث
المعين الذي هو مسبوق بحادث وليس باقيا حادثا
اخر بمنزلة المعلول الاخر فلضرورة تضائف السابقة
والمتسبقة وتكافؤ المتضائفين في الوجود لزم ان يشتمل
السلسلة على تسليق سابق غير مسبوق وهو المنتهى وثانيتها
باقائه البرهان على امتناع ان يكون ما بهية الحركة ازلية
في تفرقة ان ما بهية الحركة لو كانت قد مره اى موجود في

الازل لزم ان يكون شيء من جزئياتها ازل ليا اذ لا تحقق
لكل الازل ضرورة اخرى لكن اللازم بطا لا اتفاقا ^{وهو} متعاض
عليه بعض المحققين بان ما هو الفلكية ^{بمقدار} ما بهية الحركة
ان جزئياتها ^{بمقدار} ما بهية الحركة لا ينقطع بالكلية ^{بمقدار} ما بهية الحركة
البيان ان حدوث كل فرد لا يتنافى ذلك ^{بمقدار} ما بهية الحركة
ما لا يقول هذا القائل في ^{بمقدار} ما بهية الحركة لا يتنافى ذلك ^{بمقدار} ما بهية الحركة
من يوم او يومين مع ان ^{بمقدار} ما بهية الحركة لا يتنافى ذلك ^{بمقدار} ما بهية الحركة
وبهية العقل ^{بمقدار} ما بهية الحركة لا يتنافى ذلك ^{بمقدار} ما بهية الحركة
في مثل هذا الحكم ^{بمقدار} ما بهية الحركة لا يتنافى ذلك ^{بمقدار} ما بهية الحركة
محال للحوادث اى تنصف بها حكم المتأخرة ولا تنصف من القديم
كذلك لما يبيح في الالهيات فاقبل ان اخذت الصغرى
كلية فالمنع هو دعوى الضرورة بطا وان اخذت جزئية
لم يفد المطلوب اعترض حدوث كل جسم فان حدوث بعض
الاجسام كالمركبات العنصرية مما لا تنزع فيه قلنا فخذ
كلية وبين بان الافلاك والعناصر كلها تنصف بالحركات
والاوضاع الطارئة والعناصر خاصة بالاضواء والاحوال
الاخر ويلزم من حدوث البسائط حدوث المركبات منها
ضرورة الوجه الثالث ان الجسم بل كل ممكن يحتاج الى
مؤثر ولا بد من الانتهاء الى الواجب ^{بمقدار} ما بهية الحركة لا يتنافى ذلك ^{بمقدار} ما بهية الحركة

بالاختيار وقد سبق ان كل ما هو اثر المختار فهو حادث
 مسبوق بالقصد الى ايجاده ولا يكون ذلك الا حال عدمه و
 بهذا اثبت حدوث ما سوى الصانع من احواله والاعراض
 وبشكل بصفات القديمة ولا يتم الا على ما جعل سبب الاحتياج
 الى المختار من احواله **فقد** قالوا ان وجود الازل الى قايمة
 الفلاسفة القائلون بقديم العالم ان جميع ما لا بد منه لتأثير
 الصانع في العالم واجاده اياه اما ان يكون حاصله في الازل
 اولاً والثاني بطاعتين الاول وهو يستلزم المنطوق وتقريره
 انه لما وجد في الازل جميع ما لا بد منه لوجود العالم لزوم وجوده
 في الازل والمقدم حق فكذلك التالي اما اللزوم فلا منتهى
 تخلف المعلول عن تمام علته ظاهراً واما حقيقة المقدم فلانه
 لو لم يكن جميع ما لا بد منه حاصله في الازل لم يكن بعضه حادثاً
 تنقل الكلام اليه بان جميع ما لا بد منه لوجوده اما ان يكون
 حاصله في الازل ولا يشترط الجواب ان لا يتم انه لو كان جميع
 ما لا بد منه في ايجاد العالم حاصله في الازل كان العالم ازلانياً
 وانما يلزم لو لم يكن من جملة ما لا بد منه الارادة التي من شأنها
 التبرجج والتخصيص مني شاء الفاعل من غير افتقار الى ما
 ومخصص من خارج فلو لم يكن يلزم تخلف المعلول عن تمام علته
 وهو بطلان مناهج التبرجج بل ما رجح قلنا لا يتم بطلان الترخلف

في العلة المشتملة على الارادة والاختيار فانه ليس ترجيحاً
 بل ما رجح بل ترجيح المختار احد المقربين من غير مرجح فخرج
 واستحالته ممنوعة كما في اكل الخانع احد الغيبين وسلوك
 الهارب احد الطريقين فان قبل التراجع في ان نفس الارادة
 لا يكفي في وجود المراد بل لا بد من تعلقها فان كان قد يمكن ان
 العالم محدماً وان كما حادثاً كان ذلك ترجيحاً بل ما رجح قلنا
 لا بل ترجيحاً فانه تعلق الارادة مما يقع بالارادة من غير افتقار
 الى امر اخر والحاصل اننا نجعل شرط حدوث تعلق الارادة
 ونلتزم فيه الترخلف عن تمام العلة **فقد** اما حديث قدم
 المادة اي اشارة الى احواله عن دليلين اخرين لهما على
 من بهما الاول ان الجسم مركب من المادة والصورة والمادة
 قديمة والا احتاجت الى مادة اخرى ويشترط انها لا يخرج عن
 الصورة فيلزم قدم الجسم الثاني الزمان قديم والا لكان
 عدمه قبل وجوده قبلية لا يجامع فيها السابق والمتبوق وهو
 السابق الزماني فيكون الزمان موجوداً حين ما فرض معدوماً
 هفت اذا كان الزمان قد بما كانت الحركة التي هو مقدارها
 قديمة فكذلك الجسم الذي هو محل الحركة والحوادث عن الاول
 ان لا يتم تركيب الجسم من المادة والصورة وان سلمنا ذلك
 فلما لم يكن كونه المادة قديمة فانه ثبت بوجوب اختلاف الاستعداد

المقرب الى وجود الطوائف وان فرع الايجاب بالذات
 وبسطه بطلانه ولازم ايضا انها لا يخرج عن الصورة وعن
 الثاني ان الالزام تحقق التقدم الزماني فانه فرع وجود الزمان
 وهو غير مسلم وان سلم تحققه في الجملة فليس يلزم تقدم عدم
 الزمان على وجوده بالزمان حتى يلزم اجتماع التقيضين بل هو
 كتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض اعتر التقدم بالذات
 لا بامر زائد عليها فلا مخدوح **قوله فصل** قالت الحكماء ان
 الحكماء قسموا الجسم المركب وبسط لانه تالف من اجسام
 مختلفة الطباع كالنبات والحيوان فلهذا المركب وان لم يتألف
 عنها فهو البسيط والبسيط اما ان لا يقبل الخرق والالتئام
 وهو الفلكي ويقبل ذلك وهو السفيري والمركب اما ان يكون
 له مزاج كالمعادن والنبات والحيوان او لا كالنار
 المركب من الماء والهواء كالهوان المركب من الهواء
 والنار **قوله** فمن البسيط الفلكي لا شروع في اثبات تلك
 محيط بجميع ما سواه من الاجسام بسم محمد واليهات وتقدير
 البرهان ان الطوائف موجودات ذوات اوضاع وانها حدود
 ووثنيات للاشادات وان العلوم والسفل منها جهتان
 حقيقيتان لا تبدلان وهذا يلزم وجود محدود به بتعيين
 وضوحها ويلزم ان يكون جسما واحدا كبريا محيطا بكل



لتعيين العلم باقرب حد من محيطه والسفل بابعد حد منه
 وهو المركز اما الجسمية فلو جوب كونه ذوا وضع وعظم
 واما الوحدة فلانه لو تعدد بان يكون جسمين مثلا فاما
 ان يحيط احدهما بالآخر او لا فان احاط كان هو المحدث والآخر
 الالتهام دون المحيط وان لم يحيط كان كل منهما في جهة من الآخر
 فيكون متأخرا عن الجهة او متقارنا لهما لا سابقا عليها
 ليصلح محذورا لها وايضا كل منهما انما يتحد به جهة القرب
 منه دون البعد فانه غير متحد والمطلوب اثبات يتحد
 الطرفين المتقابلين معا وفيه نظر طويلا ان يكون الجسم
 بحيث يكون غاية القرب من كل منهما غاية البعد من الآخر
 فيتحد بهما الطرفين واما كونه كريا فلان غير الكروي
 لا يتحد به الا جهة القرب لان البعد عنه غير متحد ولا
 بسيط يمتنع زواله عن مقتضى طبيعة الاستدارة
 اذ لو كان مركبا وبسطا نزل عن الاستدارة لزم جواز
 الحركة المستقيمة على اجزائه وهو محذور ضرورة انها لا تكون
 الا من جهة الى جهة فيكون الجهة قبله او معه فلا يكون
 محدوده به وجه اللزوم اما في البسيط اطلاق عن الاستدارة
 فقط واما في المركب فلان تالفه لا يتصور الا بحركة بعض
 الاجزاء الى البعض واما كونه محيطا بذوات الجهات فلان

غير المحيط انما يحد به القرب منه وهو ط فلا يكون محذوا
للجنتين هف واما كونه محيطا بكل فلانه لو كان محيطا
للغير لم يكن منتهى الاشارة ضرورة امتدادها الى الغير فلم
يكن محذوا للجهة التي هي طرف الامتدادات ومنتهى
الاشارة **قوله** وزعموا ان المحذوا لما وجدوا الشمس
والقمر وسائر الكواكب متحركة باطرفة اليومية من المشرق
الى المغرب ثم وجدوا بالنظر اليه قبح متحركة بحركة بطيئة
من المغرب الى المشرق ووجدوا الكواكب السبعة اعني
الشمس والقمر وزحل والمشتري والمريخ والزهرة وعطارد
ذوي حركات غريبة مختلفة مغيرة متباينة بقياس
بعضها الى البعض وكانت الكواكب عندهم مركزية في
في الافلاك لا كاطينان في المياه بنوا على ذلك ان الافلاك
الكلمية الشاملة للارض الكائنة على مركزها تسعة اثنان للخرتين
الاوليين وسبع حركات السبعة السبارة لا متناهية اركانين
المختلقتين في زمان واحد من جسم واحد هذا في جانب القلة
واما في جانب الكثرة فلا قطع طوارق ان يكون كل من الثوابت
على فلك وان يكون الافلاك الغير المتكوبة كثيرة محيطا
بعضها ببعض لكنهم لم يذهبوا الى ذلك لعدم اليقين لانهم
لم يجدوا في السمويات فضلا لاحاجة اليه ثم انهم لما وجدوا

القمر كبسف سائر السبارات ومن الثوابت ما يكون
على صوره فكموا بان فلكه تحت الكل وبكسره الحكم في البوارق
الا الشمس فانها لا يكسرها غير القمر ولا يدرك كسرها
لثقل من الكواكب لاصرافها عند مقارنتها فالحكم يكونها
فوق الزهرة وعطارد استبان لما فيه من حسن الترتيب
وجودة النظام حيث يكون النير الا عظم في الوسط من السبارات
بمنزلة شمس القلادة وزعم بعضهم انه راي الزهرة كشفا
على صفحة الشمس والحكم بانها تحت الثلثة العلوية اعترضا
والمشتري والمريخ مأخوذ من اختلاف المنظر وهو بعد ما
بين طرفي الخطين الحارين بمركز الكوكب الواصلين الى
فلك البروج **قوله** احدهما من مركز العالم والاخر من موضع الناظر
فان وجوده يدل على القرب منا وعدمه على البعد وقد وجد
للشمس والعلوية والثوابت فعلم انها تحتمل ما لم يعرف
وجوده للزهرة وعطارد لانه انما يعرف بالانه لهم تسميات
الشعنين تنصب في سطح نصف النهار والزهرة وعطارد
لكونها حوالى الشمس دائما لا يصلح ان يصلح الى نصف النهار
ظاهرين **قوله** ومنطقة حركة الثامن ايا يتحرك الفلك الثامن
على منطقة وقطين غير منطقة التاسع وقطبين **قوله** ومنطقة
المنطقة منطقة البروج لمورثا باواسط البروج وانها تقطع

معدل النهار بنصفين على نقطتين متقابلتين لانها اذا اختلفت
 على عظيمتان وكذا ذلك كل اثنتين عظيمتين بفرضان في كرة
 فانه يجب تقاطعها على النصف والتقاطع بين منطقتي
 البروج ومعدل النهار يكون على نقطتين مشتركتين وبسميان
 نقطتي الاعتدالين لاسواء الليل والنهار في جميع نواحي
 الارض اذا حلت الشمس فيهما سوى موضعين هما تحت
 القطبين فمما يتجاوزنا الشمس من ثنتين النقطتين الى الشمال
 من المعدل هو الاعتدال الربيعي لانه مبدأ الربيع في معظم
 المعمورة وما يتجاوزنا الى الجنوب من المعدل هو الاعتدال
 الخريفي لانه مبدأ اوده في معظم المعمورة ايضا وبفرض على منتصف
 منطقة البروج فيما بين الاعتدالين في كل جانب من الشمال
 والجنوب نقطة وهو حيث يكون غاية السعدين المنطقتين
 وسميان نقطتي الانقلابين قالتي في طرفي الشمال من
 المعدل الى انقلاب الصيف لان الشمس اذا حلت فيها انقلاب
 الزمان صيفا في اكثر المواضع المعمورة والشرق في طرف الجنوب
 من المعدل هي الانقلاب الشتوي لانقلاب الزمان
 الى الشتاء في تلك المواضع وبهذه النقطتين الاربع نصير منطقة
 البروج ارباعا يكون مدة قطع الشمس واحد منها فضلا من
 الفصول الاربع التي للسنة في معظم المعمورة ثم نبينهم على كل واحد

من ربعين مثلا صفيين منها نقطتان بعد كل منهما عن
 الاخرى كبعد الاخرى عن اقرب طرف الربع اليها ثم نبينهم
 بتوهم ست دوائر عظام متقاطعة على قطبي البروج احدها
 بها تمر بنقطتي الاعتدالين ومقطبي البروج والاخرى تمر بنقطتي
 العالم وبقطبي البروج ونقطتي الانقلابين والاربع البقية
 تمر بالنقطتين الاربع المتوهمه على الربعين المفروضين وبمقابلتهما
 من الربعين الباقيين المقابلين للمفروضين فينقسم الفلك
 الثامن بمدة الدوائر الست اثني عشر قسما كل قسم منها
 وهو ما احاط به نصف دائرة اثنتين بسمي برجاء والقوس التي
 بين نصف دائرة اثنتين بسمي ابرياءر جاثلة منها ربعية وهي المثل
 والنور والجزء اثنان وثلاثة صيفية وهي السرطان والاسد و
 السبلية وهذه البروج الستة شمالية وثلاثة خريفية وهي الجوزان
 والعقرب والقوس وثلاثة شتوية وهي الجدي والوليد
 والحوث وهذه الستة جنوبية وهذه الاسامي المذكورة
 مأخوذة من صورته توهمت من كواكب وقعت عند المقسم
 بجذء الافاق وحين انتقلت عن محاذاتها بحركة الفلك
 الثامن اثروا ابقاء الاسماء ونسبوا للاسماء ضبط الحركات
 وتفاصيل ذلك في علم الهيئة المباحث عن احوال الاجرام
 البسيطة العلوية والسفلية من حيث كمياتها وكيفيةاتها

و اوضاعها و مكانتها اللازمة لها فمن اراد الاطلاع
 عليها فليرجع اليه **قول** وعندنا اطلاق ممكن ايا لا خفاء
 في اثبات المحذور مبنى على امتناع اطلاق والاطلاق لا ينتهي
 اليه الاستدادات ويتعين به اوضاع اجسامها وعلى اختلاف
 الاجسام باطبيعة واستناد بعض مكانتها الى الطبيعة
 والامكان من الاجسام ما يقتضيه صوب المحيط ويتحرك
 اليه بالطبع ومنها ما يقتضيه صوب المركز ويتحرك اليه بالطبع
 فلم يكن العلو والسفل جنتين طبيعيتين ولما كان عندنا ان
 اطلاق ممكن وان الاجسام متمثلة بجوز على كل منها ما يجوز على
 الاخر وان الحركات مستندة الى قدرة الفاعل المختار ولا اثر
 فيها للطبيعة لم يتم ما ذكرناه في اثبات المحذور ولم يمنع الحركة
 المستقيمة على السموات كما لم يمنع على العناصر لتحقق اجسامها
 بدونها ولم يثبت ما فرغوا على اثبات المحذور وعدم قبوله
 الحركة المستقيمة من هذه السموات لا تقبل المثلث والالتزام
 ولا الكون والفساد ولا الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
 ولا اللون والطعوم والبروج ولا اللين والصلابة
 والخشونة والعلاسه ولا الخفة والثقيل الى غير ذلك مما وردت
 به الشريعة المظهرة على انه لو سلم ما ذكره في المحذور خاصة دون
 سائر الافلاك وجاز ان يكون الكواكب ساكنة في الافلاك

كما طينان في المياه على حسب ارادة القادر المختار **قول**
 قالوا وحسب فلك القمر ايا قالوا البساط العنصرية اربعة
 النار والهواء والارض والماء وذلك لانه امان يتحرك
 عن المركز او الى المركز والاول امان يطلب مقعر فلك
 القمر والاول هو النار والثاني هو الهواء والثاني
 اي الذي يتحرك الى المركز امان يطلب المركز او لا والاول
 هو الارض والثاني هو الماء فالنار خفيف مطلق حار
 يابس محذور مما سئل مقعر فلك القمر ومكانه الطبيعي ان يكون
 فوق الهواء باين يكون شاملا للهواء مشمولا لمقعر فلك
 القمر والهواء خفيف مضاف الى باين جهة الفوق ولا ينتهي
 الى مقعر فلك القمر حار رطب اما حرارته فبالنسبة الى الماء
 واما بالنسبة الى النار فلا يكون شديدة حرارة النار وهو
 مشمول لمقعر النار شامل للارض والماء والارض ثقيل
 مطلق اي يتحرك نحو المركز بحيث يكون مركزا منطبقا على مركز
 العالم بارودة يابسة ومكانها الوسط بحيث ينطبق مركزها
 على مركز العالم والماء ثقيل مضاف الى يتحرك نحو المركز ولا ينتهي
 اليه بارور رطب ثم اتهم زعموا ان هبوطي العناصر مشتركة
 قابلة لصورها النوعية وخصوصيات الصور انما يحجب
 الاستعدادات الطالبة بالاسباب الخارجية فعند تبدل

الاسباب الاستعدادات يجوز ان يزول صورة وهو المراه
بالكون وهذا معنى انقلاب عنصر الارض وقد علم ان النار
فوق الكل وتحتها الهواء ثم الماء ثم الارض وكل من الاربع
ينقلب الى ما يجاوره فيقع ثلث ازديادات احدها
بين النار والهواء والثاني بين الهواء والماء والثالث
بين الماء والارض والاربع الى غير المجاور بواسطة فيقع ازدياد
واحد بين النار والهواء والثاني بين الماء والهواء
والارض او بواسطة فيقع ازدياد واحد وهو بين
النار والارض ويشتمل كل ازدياد على نوعين من الكون
والفساد اعز انقلاب هذا الازدياد وبالعكس لانواع
الاولية ستة والاربعة وسط اربعة وبوسطين اثنتان فالجميع
اثنا عشر حاصله من ضرب كل من الاربع في الثلاثة الباقية
ويشهد بوقوع الكل اطس التجربة **قوله** ومن العناية الالهية
ايها كان حق الماء ان يحيط بجميع الارض لما ان الارض تقبل
مطلقا والماء تقبل مضاف بمعنى ان جنة الطبع ان يكون فوق
الارض وتحت الهواء اذ السبب في انكشاف الربيع للسكون
قبل هو كثرة المواد والاعوار في ناحية الشمال بانفاق من
الاسباب الخارجية فيتحرك المياه اليها بالطبع وبهذه المواضع
المرتبطة مكتشفة وقيل السبب الجذب اكثر المياه

الناحية الجنوب لكونها اقرب الشمس منها وبعدنا عن
ناحية الشمال لكونه ضيق الشمس في البروج الجنوبية ووجهها
في الشمالية وكونها في القرب اشد شعاعا من كونها في البعد
وكونها اطراة اللازمة من الشعاع الاشد اقوى واحر من
اطراة اللازمة من الشعاع الاضعف ولا خفاء في ان
شدة اطراة جذب الرطوبات كما يشاهد في السراج
وقال بعضهم ليس لانكشاف القدر المذكور سبب معلوم
عبر العناية الالهية فان ارادوا ان يكون لك اسادة الله تعالى
ان يكون ذلك مستقر الانسان وسائر اطيوانات
ومادة لما يحتاج اليه من المعادن والنبات فقد دخلوا
في زمرة المهندسين حيث جعلوا الصانع عالما بالظرفيات
فلا غلا بالاختيار لا موحيا بالذات لكنهم مفسرون العناية
بالعلم بالنظام على الوجه الاكمل هو لا يوجب العلم بالظرفية
حيث هو جزئي ولا الفعل بالقصد والاختيار ثم ان النار
طبقة واحدة لانها شديدة الاحالة لما جاورها الجوهر ثا
لقوة كيفية اطراة النارية وشدةها واما الهواء فلا يرفع
طبقات احدها الدخانية المجاورة للنار بخلافها اجزاء
من النار يتصاعد اليها اجزاء من الدخان فتكون مركبة
من الارضية والهوائية والنارية وتحتها الصرفة الخ

التي يجاوزها الدخان ولم يرتفع اليها البخار وذلك لان
 الدخان لما لطف الاجزاء النارية وتصددهم اليابس
 من حيث انه يابس يكون اخف حركة واشد نفوذ او تحتها
 الطبقة الزهريرية الباردة جدا لمخالطة الاجرة المتصاعدة
 اليها وانقطاع اثر انعكاس الماشعة الطاصلة من انوار
 الكواكب وتحتها الطبقة المحيورة للارض المتسخنة
 بانعكاس الانوار من مطر الشعاع واما الماء فطبقة جرة
 هي البحر المحيط بالارض ولم يبق عامر اقربها لنفوذ انوار الاشعة
 ومخالطة الاجزاء الارضية وانما اختلفت بالعدوية
 والخلوص والصفاء والكثورة لاختلاف مخالطة الاجزاء
 الارضية قلة وكثرة واما الارض فتتلف طبقات احدتها
 النارية التي انكشف بعضها من الماء وتجبف بحر الشمس
 والكواكب وبعضها تحت الماء والثانية الطينية
 المتمزجة من الماء والتراب والثالثة الصخرية القريبة
 من المركز فتكون طبقات العناصر **ثلاثة** والبخار
 المتصاعد اياها مفرج من بيان الباطن لطايف سمها اعني
 الفلكية والعنصرية شرع في بيان قسم المركبات اعني التي
 لها المزاج لها والى لها مزاج وقدم ذلك لكونه اشبه
 بالباطن من جهة عدم استحسان تركيبه من جهة جواز انحصاره

على عنصرين او ثلثة وهو ثلثة انواع لان حدوثه اما فوق
 الارض او تحت في الهواء واما على وجه الارض واما في الارض
 والنوع الاول منه ما ينكسر من البخار ومنه ما ينكسر من الدخان
 وكلها باطارة فانها تخلص من الرطب اجزاء هوالة ومائية
 هي البخار ومن اليابس اجزاء ارضية في الطرما اجزاء نارية
 وقليما يخلو من هوالة واما الدخان فالبخار المتصاعد قد
 يلطف بتخليل اطرارة اجزائه المائية فيصير هواء وقد يبلغ
 الطبقة الزهريرية فيمكن انفسه فيجتمع سحابا وينقاطر مطرا
 ان لم يكن البرد شديدا وان اصابه برد شديد فيجد السحاب
 قبل تشكله بشكل القطرات نزل ثلجا او بعد تشكله بذلك نزل
 بردا صغيرا مستديرا ان كان من سحاب بعيد لدواب النروايا
 بالركة والاصحكاك والافكبير اعبر مستديرا في الغالب
 وانما يكون البرد في هواء ربيع او خريف لفرط التخليل في الصيف
 والجمود في الشتاء وقد لا يبلغ البخار المتصاعد الطبقة
 الزهريرية فان كثرت صا رطبا باوان قل وتناثف ببرد
 الليل فان انحد نزل صفيحا والافظلا فثبة الصفيح الى
 الطلثة الثلج المطر وقد يكون السحاب الماطر من بخار كثير
 متناثف بالبرد من غير ان يتصعد الى الزهريرية بل مانع
 مثل هبوب الرياح المانعة للاجرة من التصاعد او المضاعفة

اياتا الى الاجتماع بسبب وقوف جبال قدام الريح ومثل
 نقل اليرقان المنقهر ويطو حركته وقد يكون مع البخار المتصاعد
 دخان فاذا ارتفع معا الى الهواء البارد وانفقد البخار
 سحابا واحبس الدخان فيه فان بقي الدخان عامرا رثا
 قصد الصعود وان برد قصد النزول وكيف كان فانه يمزق
 السحاب ثمزيقا عنيفا فيحدث من ثمزيقه ومساكنه
 صوت هو الرعد ونارية لطيفة هي البرق او كثيفة هي الصاعقة
 وقد يشتعل الدخان الغليظ بالوصول الى كوة النار كما
 يشاهد عند وصول دخان سراج منطفي الاسراج مشتعل
 فيسرى فيه الاشتعال فيرى كأنه كوكب انقضى هو الشهاب
 وقد يكون الدخان غليظا لا يشتعل بل يكترق ويدوم فيه
 الا حراقي فيقع على صورة ذواته او ذنب اوجه او صوان
 له قرون ويرى يقف تحت كوكب ويدور مع النار بدوران
 الفلك اياما ويرى بظهوره علامات مائلة حمراء سوداء
 بحسب زيادة غليظ الدخان واذا لم يقطع اتصال الدخان
 من الارض فنزل اشتعاله الى الارض يرى كأنه شهاب ينزل
 من السماء الى الارض وهو الملق **قوله** وقد يتكاثف
 الادخنة الى الادخنة الكثيرة المتصاعدة قد يتكاثف
 بالبرد ويتكسر ثم يات بطبقة الزهريرة فيثقل وترجع

بطبعتها

بطبعتها فيتموج الهواء فيحدث الريح الباردة وقد لا
 يتكسر حرما فيتصاعد الى كوة النار ثم ترجع بحركتها التابعة
 حركه الفلك فيحدث الريح الطارة وقد يكون تموج الهواء
 لتحتل يقع في جانب منه فيدفع ما يجاوره وهكذا الى ان يقتصر
 وبالجملة فالتموج من الهواء هو الريح باي سبب يقع واما
 الزوبعة والاعصار اعز الريح المستديرة الصاعدة او
 الهابطة فسبب الصاعدة تلاقي ريحين من جهتين متقابلتين
 وسبب الهابطة ان ينفصل ريج من سحابة فيقصد
 النزول فيعارضها في الطريق سحابة صاعدة فيدفعها
 الاجزاء الريحية الى تحت فيقع جزء من الريح بين دافع
 الى تحت ودافع الى فوق فيستدير وينضغط الاجزاء
 الارضية بينهما فتتفع ملتوية ولحق ان ما شوهد من
 احوال الرياح القالقة للاشجار والتمخطة للسفن من البحار
 وما ثوان من تخربها للمدن وما ورد من النصوص القاطعة
 في ذلك تشهد بشهادة صادقة لوجوب الرجوع الى القاد
 المتنازعة ما ذكره لو ثبت ببيان للاسباب المادية **قوله**
 والطين اللزج اكثر ما السبب الاكثرى لتج الارض على
 اطرافه في الطين اللزج بحيث يستحيل انفقاد رطبة
 بياسته فاذا صادف اطر العظم طينا لزجا كثيرا لما دفعه

او على مرور الايام يكون الحرا العظيم فاذا ارتفع يكون الطين
 المتجمد مختلف الاجزاء في الصلابة والرقاوة فيخفف اجزائه الخفيفة
 بالمياه والرياح ويبقى الصلبة من رقة او بغير ذلك من الاسباب
 فهو ابل وقديري بعض ابل منضودة ساقا فاما
 كانتا سافات ابل ارفيته ان يكون حدوث مادة الفوق
 ظني بعد تجر التختاني وقد سال عما كل ساق من خلا فوج
 ما صار حالها بين وبين الاخر وقد يوجد في كثير من الاحجار
 عند كسر اجزاء الجوانب المائية فبشيء ان يكون هذه
 المعمورة قد كانت في سالف الدهر مغورة في البحر فحصل
 الطين اللينج الكثير وتجر بعد الانكشاف فلذلك كثرت
 الجبال ويكون اخفار ما بينها باسباب تقضية كالسيول
 والرياح ومن منافع الجبال حفظ الاجرة التي هي مادة
 المعادن والخصب السبب والعيون فاذا الاجرة تنفس
 من الارض الرخوة فلما يجمع منها قدر يعتد به **قوله** واذا انما
 انشقت الارض لا تعرض لجزء من الارض حركة بسبب
 ما يجر كتحريكها فيكون ما فوقه وبسبب الزلزلة وذلك
 اذا نزل تحت الارض بخارا ودخان او ريح خلف ما يناسب
 ذلك وكان وجه الارض مكشafa عديم المسام او مضيقها
 جدا او حاول ذلك الخروج ولم يتمكن لكشافه الارض فجر

في دانه وحركة الارض وربما يشقها لقوته وقد يفصل منه
 نار محرقة واصوات مائلة لشدة المحاكاة والمصاكن وقد يسمع
 منها دوى لشدة الريح ولا يوجد الزلزلة في الاراضي الرخوة
 لسهولة خروج الاجرة وقلما يكون في الصيف لقلته وكثافتها
 وجه الارض والبلدان التي يكثر فيها الزلزلة اذا حوت فيها
 ابار كثيرة حتى كثرت مخالص الاجرة قلت الزلزلة بها
 ان ثم الاجرة التي تحدث تحت الارض ان كانت كثيرة و
 انقلب مياها انشق منها الارض فاذا كان لها مدد
 منها العيون الجارية وتجري على الولا والضرورة عدم
 اطلالها فانه كلما جرت تلك المياه انجذب اليها مواضعها
 هواء او بخار يترد بالبر والاصل هناك فيقلب ما فيها
 وهكذا الى ان يمنع ما يحدث دفعة او على التدرج وان
 لم يكن لتلك الاجرة مدد حدثت العيون المراكدة وان
 لم يكن للاجرة كثيرة بحيث يشق الارض فاذا ازبل عن
 وجهها ثقل التراب صادفت منفذ او اندفعت اليه
 حدثت منها القنوات الجارية والابار بحسب مصادفة
 العدد وفقدانه وقد يكون سبب العيون والقنوات
 الابار مياه المطار والثلج والناجدة بزيادة مياهها
 وتنقص بنقصانها **قوله** فصل اذا اجتمعت العناصر

هذا شروع في بيان المركبات التي لها مزاج وانما أثر
 في تفسير المزاج طريق التفرع على طريق التعريف بان يقول
 هو كيفية متوسطة متشابهة حادثة من تفاعل العناصر
 المجمعة المتصرفة الاربعة بقواها المنكسرة سورة كل
 من كيفيةاتها الاربعة لانه ذكر المتوسطات والمتشابهة
 انما يحسن بعد ذكر اجزاء العناصر واجتماعها وكيفيةاتها
 وفي رعاية ذلك قوائم حسن انتظام اللفظ وضوح
 المعنى فان قيل اي حجة الا ذكر المتوسطات قلنا للاحتراز
 عن توابع المزاج كالا لوان والطعوم والروائح لان
 معنى المتوسط ان يكون اقرب الكل من الكيفيتين المتقاربتين
 مما يقابلها بمعنى ان يستمر بالقبيل الى البارود يستمر
 بالقبيل الى الطار وكذا في الرطوبة واليبوسة واما ذكر التشابه
 على ما سبق من معناه فللتحقيق ووجه الاحتراز ولو ذكر بدلها
 الملوحة لكفى وحسن التمهيد ثم لابد لتوضيح المقام من الكلام
 في مواضع الاول انه اعترفت في المزاج تصفرا اجزاء العناصر لان
 تأثير الجرم وان لم يكن بدون المماسه كما في تسخين الشمس
 للارض وجذب المغناطيس للحديد لكن لا خفاء في انه
 في الامتزاج انما هو بطريق المماسه وهي تتكثر بتكثر
 السطوح اطالصل بتكثر الاجزاء اطالصل بتصفرا وكلما

كان تصفرا الاجزاء اكثر كان الامتزاج اتم الثاني انه
 لا بد في حدوث المزاج من العناصر الاربعة لان في كل منها
 قايمة لما يتم بدونها الكسر والانكسار وحدث الكيفية
 المتوسطة المتشابهة ولهذا يرى المركب من الماء والنار
 لا يترتب عليه آثار الامزجة الا بعد تفاعل الاجزاء وحرارة
 فوق ما في الهواء فعلى هذا لابد في تحصيل الطبيعة النارية من
 الكون والفساد اذ لا ينزل من الاثير الا بالقار والفاقر
 وبعضهم على انه يجوز حدوث المزاج من اجتماع بعض
 العناصر فانها اذا تصفرت اجزاؤها جدا واختلطت
 تفاعلت لا محالة وحدثت الكيفية المتوسطة الثالث
 ان عند امتزاج العناصر الفاعل والمنفعل هي الكيفيات
 الاربعة في نظر الطبيب اذ لا تثبت عنده للصورة النوعية
 واما الفلاسفة فلما اشتهوا جعلوا الفاعل هو الصورة
 بنسبة الكيفية التي لها منها بالذات كحرارة النار او
 بالعرض كحرارة الماء ومعنى فاعلها ان يجعل مادة العنصر
 الاخر الى كيفيةها فينكسر سورة كيفية الاخر بمعنى ان ينزل
 تلك المرتبة من مراتب تلك الكيفية ويجدث مرتبة اخرى
 اضعف منها اما كون الفاعل هو الصورة فلانه لا يجوز ان
 يكون هو المادة لانه شأنها القبول والانفعال ولا الكيفية

والاكثر هو التفاضل وذلك في الكيفيات والاهم الاكبر

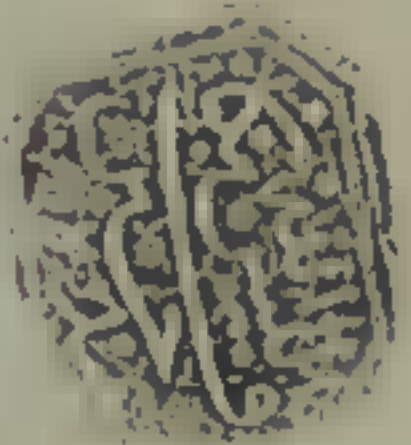
لان تفاضل الكيفيتين اى كسر كل منهما سورة الاخرى ان
كان معالزم ان يكون الشئ مغلوبا عن شئ حال كونه غالبا
عليه وان كان على التعاقب بان يكسر سورة الاخرى ثم
ينكسر عنها لزم ان يصير المغلوب من الشئ غالبا عليه
والغالب على الشئ مغلوبا عنه وذلك ان المنكسر مأكنا
قويا لم يقو على كسر الاخر فلما انكسر ضعف قوته قوى على كسر
الاخر وهذا هو ما متوسط الكيفية فلان منشاء الكسر
صورة الهواء البارد وبرودة الارض والاصورة الماء
الطارحة الحرارة الهواء ونحو ذلك الرابع ان معن تشابه
الكيفية المتزوجة في الكل ان ا حاصل في كل جزء من الاجزاء الكلية
او البسطة للممتزج بمائل ا حاصل في الجزء الاخرى بساوية
في الحقيقة النوعية من غير تفاوت الا بالحلقة في الجزء
الناري كالجزء المائي في الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
وكذا الهواء والارض اذ لو اختلفت الكيفيات
في اجزاء الممتزج وكما في التشابه في اطرل شدة امتزاج
الكيفيات العنصرية الباقية على حالها بحيث لا يتميز
عند اطرل مكان هناك فعلا وانفعال ولم يتحقق كيفية
وحداية مما يستعد الممتزج لفيضان صورة معدنية
او نباتية او حيوانية او نفسانية عليه كان هذا مجرد
الكل

تركيب

تركيب ومجاورة بين العناصر لا امتزاج لان الامتزاج
هو اجتماع العناصر بحيث يحصل منه الكيفية المتوسطة
المتشابهة والتركيب اعم من ذلك وكذا الاضطرار **قول**
فان كان من قوى ارجح بين حقيقة المزاج وكيفية حصوله
وهذا بيان اقسامه بحسب الاعتدال الحقيقي او العرضي
والطاري عنه بكيفية او اكثر وقد سبق ان المزاج كيفية متوسطة
بين الكيفيات الاربع اعترافا لحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة وسميت قوى باعتبار كونها مبادى التغيرات
على ما هو ظاهر في نظر صناعة الطب والقوة اسم لها هو مبدأ
التغير في اخر من حيث هو اخر فالمزاج ان كان على حد التساوي
في مقادير القوى الاربع شدة وضعفا معتدل حقيقى والآ
غير معتدل والتساوي في مقادير القوى لا يستلزم في مقادير
العناصر طرية اذ ان يكون عنصر مغلوبا في الكمية قويا في الكيفية
وبالعكس وغير المعتدل اما ان يكون خارجا بكيفية واحدة كما يكون
احمر من المعتدل او ابرد او اربط او ايسر وكيفيتين غير
متضادتين كما يكون احمر وايسر او ابرد واربط او ابرد و
ايسر او ابرد واربط فهذه اقسام ثمانية ولا يمكن اخرج
عن الاعتدال بالحرارة والبرودة جميعا او بالرطوبة واليبوسة
جميعا لان المبلل عن حاق الوسط الى الحرارة مثلا معناه زيادة

التساوي

الحرارة على البرودة فكيف يتصور مع ذلك زيادة البرودة
على الحرارة وقد يطلق المعتدل على المزاج الذي يتوفر فيه على
الممتزج من كميات العناصر وكيفية التقاط الذي ينبغي
له ويليق بحاله ويكون انسب لفعالته مثل ان الانسان
الطيرة والاقوام وشان الارنب اطوف والطين غليظ
فيليق بالاول غلبة الحرارة وبالثاني غلبة البرودة وهذا
هو المعتدل العوض والطبي المستعمل في صناعة الطب مشتقا
من العدل في القسمة والخارج عن هذا الاعتدال ايضا ينحصر
في ثمانية لانه اما ان يكون بكيفية واحدة من الاربع فيكون
احر مما ينبغي او ابرد او اربط او ايسر واما بكيفيتين
غير متضادتين منها فيكون احرا واربط او ايسرا واربدا
وارطب او ايسرا وهذا الاعتدال يعرض له ثمانية اعتبارا
لان البقية المزاج للممتزج اما ان يكون بحسب الافعال
المطلوبة من النوع او من الصنف او من الشخص او من
العضو وكل من ذلك يعتبر اما بالقبيل او بالاطارح اعني
للتنوع الى سائر الانواع وللصنف الى سائر الاصناف
من ذلك النوع وللشخص الى سائر الاشخاص من ذلك
الصنف وللعضو الى سائر الاعضاء من ذلك البدن
واما بالقبيل الى الله اذ لا اعني للنوع الى ماله من الاصناف



والصنف الى ماله من الاشخاص وللشخص الى ما يعرض له
من الاحوال وكذا للعضو مثلا لبدن الانسان مزاج هو
البقي به من حيث هو انسان من مزاج اى نوع فرض بحيث
اذا تغيرت فداخلف الافعال المختصة بهذا النوع وله
مراتب يتردد فيها بين طرفي افراط وتفریط يعبر عنها
بسعة المزاج للقطع بان ليس جميع افراد الانسان
على مزاج واحد وليس ايضا كل مزاج صالحا للصورة الا
ثانية فلتفرض ان حرارته لا تزيد على عشرين ولا تنقص
من عشرة بل يتردد بينهما فاذا زادت على عشرين لم يكن
الممتزج انما بل فرسا واذا انقصت من عشرة لم يكن
انما بل رنبا ثم لا محالة يكون هناك واسطة بين هذين
الطرفين اعني الافراط والتفریط هي البقي به من حيث
انه انسان من مزاج اى فرد فرض من افراد الانسان ويكون
افضل مزجة الانسان واقربها الى الاعتدال الحقيقية
ويوجد في شخص في غاية الاعتدال من صنف في غاية الا
اعتدال الحقيقية الذي حكموا في سن بلخ فيه النشوة غايته
وهو وان لم يكن الاعتدال الحقيقية الذي حكموا بامتناع
وجوده لكنه بعز وجوده اذ لا يوجد الا في شخص واحد كجمله
الاطباء وسواء يقاس عليه سائر الاشخاص وكذا للتبركي

مزاج خاص هو البقي به من حيث انه تركي من امزجة سائر
اصناف الالان ان لا عرض اي سوة لو خرج الشخص عنها لم يكن
تركيبا بل صنفا اخر وله واسطة هي البقي به من اي فرد فرض
من افراد التركي هي افضل امزجة الصنف وان لم يلزم ان
يكون افضل امزجة النوع وكذا الرزق مزاج هو البقي به من حيث
هو هذا الشخص المعين اي انسب بالصفات المختصة
به من امزجة افراد ذلك الصنف وهو المزاج الذي يجب
ان يكون زيدا عليه ليكون موجودا صحيا ثم لا خفاء في ان
له سوة ضرورة ان مزاجه وهو شاب غير مزاجه وهو شيخ او
صبي او كهل ولها طرقات افراط وتغريب لا يتعداها ضرورة
ان ليس كل مزاج صالحا مع اختصاصه بمزاج معين و
بينها واسطة اذا حصلت لزيد كان على افضل ما ينبغي
ان يكون عليه يعني ان المزاج الذي في ذلك الوقت
الصالح لافعاله من المزاج الذي له في سائر اوقاته وكذا
للقلب مزاج هو البقي به من امزجة سائر اعضاء البدن
عريض له طرقات اذا تجاوزها لم يكن القلب وواسطة
اذا حصلت للقلب كان على افضل ما ينبغي ان يكون عليه
فتظهر ان عرض مزاج النوع يشمل على امزجة اصنافه لان
عرض الصنف بعض عرض النوع وعرض مزاج الصنف

يشتمل على امزجة اشخاصه وعرض مزاج الشخص على امزجة
في حالاته وليس مزاج العضو اطلاقا في العروض المتقدمة
لانها مأخوذة باعتبار مجموع البدن من حيث هو مجموع
اذا كانت اعضاء الاطارة بالباردة والرطبة باليئة
فيستحيل ان يكون مزاج البدن عضو واحد **قوله** واعدل
البقاء الى قد اتفقوا على انه اذا اختلفت الانواع
كان اعدل الالامزجة اي اقربها الى الاعتدال لطيف مزاج
نوع الانسان لانه متعلق للنفس الناطقة الاشرف
فلا بد ان يكون اشرف اي اقرب الى الوحدة وابتعد عن
التضاد والكثرة ولانه احوج الانواع الى الافعال المتقدمة
التي يعين على بعضها الحرارة كالسهم وعلى بعضها البرودة
كالاساك وعلى بعضها السبوة كالمفظ وعلى بعضها الطوية
كالادراك واختلفوا في اعدل الاصناف بالنظر الى
اوضاع العلويات فقال ابن سينا كان خط الاستواء
اي الموضع الموازي لمعدل النهار وذلك لتساوية الهم
في اطرو البرد والتساوي ليلهم ونهارهم وانما ولانه ليس
صيفهم شديدا لان الشمس تنزل عن سمت راسهم
بسرعة لما تقر في موضعه من ان حركتها في الميل اعني البعد
عن معدل النهار السريع عند الاعتدالين وابطاء عند

الانقلابين ولا شتاء لهم شديد البرد لان الشمس لا تبعد
 عن سمت راسهم كثيرا فلا يعظم التفاوت بين صيفه
 وشتائه ومع ذلك فمدة كل منهما قصيرة وهي شهر ونصف
 لما تقر في محله من ان الفصول يتناك ثمانية فالشمس لا تناسلهم
 عن بعد كثير بل عن قرب من المسامنة مهم وانما يستقلون
 من حاله متوسطا الى ما يشاء بها وكانهم في السربيع وانما
 والحواسب ان تشابه الاحوال بمعزاة لا يطرأ عليهم
 تغير يعتد به ولا غلة يلحقهم بخاتبة من حرا او بردا لا يقيد
 المطلوب اعز فرهم من الاعدال لطيفة الذي هو
 تساوي الكيفيات لجواز ان يكون البالغ في الحرارة او
 البرودة المأكوفة كذلك وذهب جمع من الاولين وكثير
 من المتأخرين الى ان اعدل الاصناف سكان الاقليم الرابع
 استدلالا بالاثار لكثرة التوالد والتناسل وتوفر العمار
 وغير ذلك من الكلمات **وله** والمتميز ان تحقق فيه الح
 المتميز اي المركب الذي لميزاج على ثلاثة اقسام المعادن
 والنبات والحيوان وتسمى بالمواليد الثلاثة ووجه اظهر
 انه ان تحقق فيه مبداء التغذية والتنمية فاما مع تحقيق مبداء
 الطرس والحركة الارادية وهو الحيوان او بدونه وهو النبات
 لم يتحقق ذلك فيه فالمعادن وانما قلنا مع تحقيق مبداء

الطرس والحركة لانه لا قطع بعد مبداء النبات والمعدن بل
 ربما يدعى حصول الشعور والارادة للنبات لا ماسرات
 عدل على ذلك مثل ما يشاهد من ميل النخلة الى الشمس الى اليمين
 وتغشها به بحيث لو لم يلحق منه لم ينمو وميل عروق الاشجار
 الى جهة الماء وميل اخصانها في الصعود من جانب الموانع
 الى الفضاء وقدام احوال المعدنيات ليست في الاكمل
 فالاكمل والاعدل قال لا عدل واقسم المعدن في خمسة اقسام
 منطرق ذاتب مشعل ذاتب غير منطرق ولا مشعل
 غير ذاتب لفرط الرطوبة غير ذاتب لفرط اليوسة
 قال اول اي الذاتب المنطرق هو الجسم الذي انجم
 فيه الرطب واليابس بحيث لا يقدر النار على تفريقها
 مع بقاء دهنية قوية يسيرها يقبل ذلك الجسم الانطراق
 وهو الاندفاع في العمق بانسساط يعرض للجسم في الطول
 والعرض قليلا قليلا وانه انفصال شئ والذوبان سلا
 الجسم بسبب تلامزم رطبة ويا بته والمشتور من انواع
 الذاتب المنطرق سبعة الذهب والفضة والرصاص
 والاسرب والطين والنفاس والطا صيني قبل هو جوهر
 شبيه بالنحاس يتخذ منه مرايا لها خواص والشاف اي الذاتب
 المشعل هو الجسم الذي فيه رطوبة دهنية مع يوسة غير متحكم

المزاج ولذا كذا يقوى النار على تفريق رطبه عن باب
وهو الاشتعال وذلك كالكبريت المتولد من مائية
تحت بالارضية والهوائية تحت اشد ابا طارة حتى
صارت تلك المائية دهنية وانفقدت بالبرودة الثالث
اي الثاب الذي لا ينطرق ولا يشتعل ما ضعف من مزاج
رطبه وبابه وكثرت رطوبته المنعقدة بالبرودة والكبريت اجاب
وتولد ما من ملحية وكبريتية وحرارة فيها قوة بعض الاجزاء
الذائبة والرابع اي الذي لا يذوب ولا ينطرق لرطوبته
ما استحكم الامتزاج بين اجزائه الرطبة الغالبة والاجزاء
الباسية بحيث لا يقوى النار على تفريقها كما تفريق
وتولده من مائية خالطه جدا ارضية كبريتية بالغة
في اللطافة والانساي الذي لا يذوب ولا ينطرق لبيوت
ما اشتد الامتزاج بين اجزائه الرطبة والاجزاء الباسية
المستولبة بحيث لا يقدر النار على تفريقها مع احالة البرد
للمائية الى الارضية بحيث لا يبقى رطوبة حية دهنية
ولذا لا ينطرق وذلك كالباقوت والعلل والزهر جدو
نحو ذلك من الاجزاء **وهو** ويشترك النباتان
الما اختص النبات بزيادة اعتمد الالبو جد في المعدني
وبقارب ما يوجد في الطيور ان شيا كان في الاضياء

الى قوى طبيعية منها الغازية وهي التي تحيل الغذاء الى
شكله المعتدى ويتم فعلها بامور ثلاثة الاول تحصيل
الطليط الذي هو بالقوة القرية شبيه بالعضو وقد يحيل
به عند عدم الغذاء في نفسه او لضعف الجاذبة الثانية
الالزاق وهو ان يلصق ذلك الطاصل بالعضو ويجعله
جزءا منه بالفعل وقد يحيل به كما في الاستسقاء والحمى فان
الغذاء شبر في عروق العضو ولذلك يصير البدن مشربلا
الثالث ان يجعله بعد الاتصال شبيها به من كل صفة حتى
في قوامه ولونه وقد يحيل به كما في البرص والبهاق وتخدم
الغازية اربع قوى الاولى اطاذية وهي التي تجذب
المحتاج اليه من الغذاء وبديل على وجودها في المعدة حركة
الغذاء من الغم اليها حركة صاعدة كما في اليها ليم والانساء
المعلق برجليه فانها فسية لكونها على خلاف الطبع و
عدم الشعور من المتحرك اعز الغذاء وليس القاسر
امر من خارج للقطع بانتفائه ولا ارادة من الطيور ان
لوقوعها حيث لا ارادة بل مع ارادة المنع كما اذا كان
في الغذاء شدة او عظم مثلا فينقل الى المعدة لفرط
شوقها اليه وان كنت تريد اخراجه من الغم وايضا قد
يرى المعدة عند شدة شوقها الى الطعام يصعد ويخترق

ويظهر لك ذلك بينا في اطيوان الواسع القم القطير الرقبة
كالتمساح فتعين كونها بقوة من المعدة ويدل على وجودها
في الرحم انه اذا كان خاليا عن الفضول بعد العمد بل
بالطاع يشتد شوقه الى المنى حتى يحل المجامع بانه يجذب
الا حليل الى داخل جذب المحي للدم وفيه مادة الاعضاء
ان الكبد يتولد فيه مع الدم الصفراء والسوداء ثم تجذب
كل واحد منهما بتميز عن صاحبه وينصب الى عضو مخصوص
ويجري الدم في طريق العروق الى جميع الاعضاء ولا ينصرف
ذلك الا بما فيها من الجاذب الثانية الماسكة وهي
القوة التي تمسك الغذاء ريثما يفعل فيه الهاضمة فعلمها
ويدل على وجودها ان الغذاء وان كان في غابة الرقبة و
السيلان يبقى في المعدة الى الانهضام والمنع مع اقتضائه
الحركة الى السفلى يبقى في الرحم وكذا الدم في سائر الاعضاء
الثالثة الهاضمة وهي التي تغير الغذاء الى حيث يصلح
لان تحيلة الغاذية الى العضو ففعل الهاضمة احالة الغذاء
الى ما يصلح ان يصير جزءا من المختزى وفعل الغاذية احالة
الى ما يكون جزءا من المختزى بالفعل ويدل على وجودها تغير
الغذاء في المعدة وظهور طعم الهاضمة في الاحشاء ثم تمام
الاستحالة ثم تبدل الصورة الى صورة الاخطاط الاربعة

الدافعة وهي التي ترفع الفضلات ويدل على وجودها اننا
نجد المعدة عند القي ودفع ما فيها تتحرك الى فوق بحيث
يحس من عملها وتحرك الاحشاء تبعاً لها وكذا الامعاء عند
دفع ما فيها بالاسهال والرحم عند دفع الجنين واماز في سائر
الاعضاء فلا شك ان الدم الوارد عليها مخلوط بغيره
من الاخطاط فلم يكن فيها ما يدفع غير الملائم لما حصل
الاغتذاء على ما ينبغي وقد يتضاعف هذه القوى لبعض
الاعضاء كما في المعدة فان فيها اطاوذية والماسكة
والهاضمة والدافعة بالنسبة الى غذاء جميع البز
وفيها ايضا هذه القوى بالنسبة الى ما يقتضى به خاصة
ثم للرحم مراتب اربع الاولى في المعدة بان يجعل الغذاء
كيلوسا وهو جوهر كماء الكشك الشحيح في بياضه وقوامه
وهذه المرتبة تتبدل في الرحم وهو عند المضغ ولهذه اماكن
اطقة المضغوطة تنضج الدماء فوق ما ينضج المطبوخة
الثانية في الكبد وهو ان يصير الغذاء بعد الاخذار من
المعدة اليه بحيث يحصل من الكيلوس الاخطاط الاربعة
الدم والصفراء والبلغم والسوداء الثالثة في العروق
فان الاخطاط الاربعة بعد تولدها في الكبد تنصب الى
العروق المنابت من جانبها المحذب المسمى بالاجوف

المقابل للعروق النباتية من مقوره المسمى باللباب ثم تفرغ
 الا حلاط في العروق المنتجة من الاجوف مختلطة بعضها
 ببعض وفيها ينظم الا حلاط انهدضا مانا ما فوق كان
 لها في الكبد وهناك يتميز ما يصلح غذا وكل عضو عضو
 فيصير مستعدا لان يجذبه حاذية العضو الرابعة في الاعضاء
 وهو ان يصير غذا بحيث يصلح ان يكون جزءا من العضو
قوله ومنها النامية اح الى ومن القوى الطبيعية النامية
 وهي القوة التي تدخل غذا في اجزاء الجسم المختدة فتشرب
 في اقطارها الثلاثة اي الطول والعرض والعمق بنسبة طبيعة
 الى نسبة تقطيرها طبيعة ذلك الشخص فخرج ما يقيد المسمى
 لانه لا يكون زيادة في الطول والورم لانه ليس على النسبة
 الطبيعية بل خارج عن الجوى الطبيعى وما يقال من ان
 فيه الاقطار يخرج الزبادات الصناعية كما اذا اخذت
 شجرة وشكلتها بشكل فانك متى نقصت من طولها زادت
 في عرضها ففسيه نظر لان الكلام في القوى الطبيعية وفيها
 يكون الزيادة بمداخلة غذا والا فلا خفاء فانك اذا
 اضممت وازجت بالشجرة قدرا اخر من الشجر حصلت
 الزيادة في الاقطار ولا يخفى ان اطلاق النامية على القوة
 بالنظر الى الوضع اللغوي من قبيل سبل مفعول على لفظ المفعول

وذلك

وذلك لان فعلها انما هو الاغذاء والنامي انما هو الجسم
قوله ومنها المولدة اح ومنها المولدة في قوة شانها
 تحصيل البذر وتفصيله الى اجزاء مختلفة وهيئات منسبة
 وذلك بان يفترز جزءا من غذا بعد الهضم التام ليصير
 لشخص اخر من نوع المختدة او جنسه ثم تفصل ما فيه من الكيفيات
 المزاجية فيتمزجها بكميات بحسب عضو عضو ثم يعطيه بعد
 الاستحالات الصور والقوى والاعراض طائلة
 للنوع الذي انفصل عنه البذر او طنة كما في البغل
 والمحققون على ان هذه الافعال مستندة الى قوى ثلث
 الاولى التي تجذب الدم الى الانثيين وتتصرف فيه الى
 الى ان يصير منيا وهي لا يفارق الانثيين ويخصن باسم
 باسم المحصلة والثانية التي تتصرف في المنى فيفصل كفيها
 المزاجية وتمزجها بكميات بحسب عضو عضو فتعين
 مثلا للعصب مزاجا خاصا وللشريان مزاجا خاصا و
 للعظم مزاجا خاصا وباطانة تعد مواد الاعضاء وتخص
 هذه باسم المفصلة والثالثة التي تفيد تمييز الاجزاء
 وتشكيلها على مقادير ثا و اوضاع بعضها عند بعض و
 كيفياتها وما يتعلق بينها بات مقادير ثا وباطانة
 ليس كل عضو صورته الخاصة به فيكمل وجود الاعضاء

وهذه تخفى باسم المصورة وحملها المني كالمفصلة وفعلها
 انما يكون في الرجم وكلام القوم مترددا ان المولدة اسم
 للقوى الثلاث جميعا او للمحصلة وحدها اولها والمفصلة
معاقول واضطربوا الى مكان كلامهم في باب القوى منيا
 على الطرس والتجزيين دون القطع والبقين وقع مترددا
 في عدة مواضع منها في الغاذية والثابتة والمولدة قوى
 متعددة متغايرة بحسب الذات ام يجرى الاعتبار ويكون
 اختلاف الافعال والاثار راجعا الى اختلاف اللات
 والاستعدادات مثلا بفعل الغاذية النمو فيها اذا كان
 الوارد في المخلل والتوليد فيما اذا صار صالحا لان
 بصير منيا وحاصل في الاثنين وبعض الافعالها قوة او
 ضعف في بعض الاحوال لاسباب عائدة الى المواد والآلات
 وزيادة الحرارة الفيزية ونقصانها وكذا تفاوت في
 الطرث بان يحدث التوليد بعد التغذية والتنمية ويبقى
 التوليد دون التنمية ويبقى التغذية دون التنمية والتوليد
 وما تقر عندهم من ان اثر الواحد لا يكون الا واحدا فاما
 في الواحد بجميع الجهات ومنها ان الجامع لاجزاء البدن
 اصل هو الى حفظ لها ام لا وهل هو نفس المولود ام غير
 واحد المولود لها الى تمام الشخص ما اذا كبر الاطام ان الجامع

لاجزاء النطفة نفس الوالدین ثم انه يبقى ذلك المزاج
 في تدبير نفس الام الى ان يستعد لقبول نفس ثم انها تبصر بعد
 حدوثها حافظة له وجامعة لاجزاء بدن الجنين
 نفس الوالدین والى حفظ ذلك الاجتماع اول القوة
 المصورة لذلك البدن ثم نفسه الناطقة وتلك القوة
 ليست واحدة في جميع الاحوال بل هي قوى متعاقبة بحسب
 الاستعدادات المختلفة لمادة الجنين وذكر في الشفاء
 ان النفس التي لكل حيوان هي جامعة اسطقات بدنه
 وموالتها ومركبتها على ما يصلح معه ان يكون بدنها
 وهي حافظة لهذا البدن على النظام الذي ينبغي والاشبه
 بمقتضى قواعدهم ما ذكر في شرح الاشارات وهو ان
 نفس المايوس يجمع بالقوة الطباذية اجزاء الخدائية ثم
 يجعلها اخلاطا ويفرز منها بالقوة المولدة مادة المني
 ويجعلها مستعدة لقبول قوة من شأنها اعداد المادة لصورتها
 اننا فيصير تلك القوة منيا وتلك القوة تكون صورة
 حافظة لمزاج المني كالصورة المعدنية ثم ان المني يتزايد
 كاللؤلؤ المرحم بحسب استعدادات يكتسبها هناك الى
 ان يصير مستعد لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع حفظ
 المادة الافعال النباتية فيجذب الغذاء ويضيفها

يطرئ على اجزاء الغذاء ونقل عن
 ابن سينا ان الجامع لاجزاء

ان تلك المادة فيتمها وتكامل المادة بنسبتها اياها فيصير
 تلك الصورة مصدر مع ما كان يصدر عنها لهذه الافة عليل
 وهكذا الى ان يصير مستعدة لقبول نفس اكل يصدر عنها
 مع جميع ما تقدم الافعال الطولية ايضا فيصدر عنها تلك
 الافعال ايضا فيتم البدن ويكامل الى ان يصير مستعد لقبول
 نفس ناطقة يصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق وتبعه مدبر
 في البدن الى ان يحل الاجل وقد شبهوا تلك القوى في
 احوالها من مبداء واحد وثالثها الى استكمالها نقاب مجردة
 بحرارة تحدث في فم من نار مشتعلة تجاوره ثم يشتد فان
 الفهم بتلك الحرارة يستعد لان يتجرر بالتجسس استعداد لان
 يشتعل نار اشبهه بالنار المحيورة فبدا الحرارة الحادة
 في الفهم كذلك الصورة الحافظة واشتداد تكبير الافعال
 النباتية وتجرر تكبير الافعال الطولية واشتغالها تارة
 كالناطقه وظاهر ان كل ما يتاخر مصدر عنه مثل ما صدر
 عن المتقدم وزيادة فجميع هذه القوى كشيء واحد متوجه
 من حد ما من نقصان الانسان الكمال واسم النفس
 واقع منها على الثلث الاخيرة فهي على خلاف مراتبها
 نفس لبدن المولود ونين من ذلك ان الطامع للاجزاء
 الغذائية الواقعة في اجنين هو نفس الاربون وهو جافظها

والطامع للاجزاء المضافة اليها الا ان يتم البدن والافعال
 المعروطة لفظ المزاج هو نفس المولود ومنها انه كيف
 يصدر هذه الافعال المتقدمة المحركة على النظام الخصوص
 عن القوى التي اعراض قائمة بالاعضاء لا يتصور لها
 قدرة او ارادة او علم خصوصا اذا تؤمل في الصور العجيبة
 والاشكال الغريبة والنقوش المتولدة والالوان المختلفة
 الموجودة في انواع النبات والحيوان فانه العقل لا يجاد
 بذعن لصدور تلك القوة التي سموا بصورة وان فرضنا
 كونها مركبة وكون المواد مختلفة كيف وقد نطق الكتاب
 الاله في عدة مواضع باستناد جميع ذلك الى الله سبحانه
 واشار الى دلالتها على كونه قادرا حكيما وصانعا قديرا
 والفلاسفة ايضا لما رجعوا الى الفطرة السليمة مرصوا
 بان هذه القوى انما تفعل ذلك باذن خالقها القدير
 وموجودها الحكيم الجليل ومنهم من قال نحن نعلم قطعا ان ما في
 التقضية والتنمية والتوليد من الحركات الى اجهات
 المختلفة ومن الاصاغات ومن التشكيلات لا يصح
 بدون الادراك وان هذا الادراك ليس للنفس الانسانية
 فان هذه الافعال دائمة في البدن والنفس غافلة عنها
 ويحدث حسا موحيا لليقين ان اجهزة انما هي ايضا

لا يدرك افعال هذه القوى في ابدانها فاذن هو ادراك
موجود اخر له اعتناء بهذه الانواع **قول** ويختص الطيور ان
الطيور ان يختص بقوى اخرى مدركة ومحركة وتسمى نفائنه
نسبة الى النفس الطوية او الى النفس الناطقة لكونها
في الانسان اكمل منها في سائر الحيوانات وذلك لان
الحيوان لزيادة اعتداله قد يختص بما ينفعه ويلزمه وبما يضره
وينافيه فاحتاج الى طلب للنافع وهرب من الضار وبك
بادراكهما والافته ارجح الحركة الى النافع وعن الضار يخلو
النبات فانه ليس في ذلك الاعتدال ولو كان فانه موقوف
في موضعه لا يمكنه التحرك عن شئ والاشنة فيكون قوة الادراك
والتحريك فيه ضايعا بل ربما يكون ضالما ثم كلامهم متردد
في ان القوى النفسانية جنس للمدركة والمحركة ام بمنزلة
الجنس وكذا في انقسام كل منهما الى ماله من الانقسام بل
في جميع الانقسامات الواقعة في باب القوى وذلك
لان معرفة الاجناس والفصول وتبميز الذاتيات و
العرضيات عسيرة جدا في الحقائق المدركة بالعيان
فكيف فيما لا يعرف الا من جهة الآثار ولا يعقل الا بحسب
الاضافات والاعتبارات لكون الشيء مبداء التغير
في اخر ثم المدركة هي الطواس الظاهرة والباطنة لان الكلام

في القوى التي بشتراك فيها الانسان وغيره من الحيوانات
واما القوة النطقية المدركة للكلمات فبما في بحث
النفس وكل منها جنس او بمنزلة الجنس لقوى نفس ذلك
ظاهرة الطواس الظاهرة لما ان كل واحد يجد من نفسه تلك
الادراكات وتعلقها بما يخصها من الآلات واما الباطنة
فتثبت بالبرهان كما ينبغي ثم لا جزم للعقل بامتناع
حاسة سادسة من الظاهرة او الباطنة اذ يمكن قد لا يوجد
لاستقاء شرط من شرائط الوجود **قول** فمن الظاهرة اللمس
من الطواس الظاهرة اللمس هي قوة تاتي في الاعصاب الى
جميع الجلد واكثر اللحم والفساء من شأنها ادراك الحرارة
والبرودة والرطوبة واليبوسة والخشونة والملانة ونحو
ذلك بان ينقل عنها العضو اللامس عند الملامسة بحكم
الاستقراء ولانها لو ادركت البعيد ايضا لم يحصل التمييز
بين ما يجب دفعه وما لا يجب ثم اظهر على انها قوة واحدة
بهما تدرك جميع الملموسات كسائر الطواس فان اختلاف
المدركات لا يوجب اختلاف الادراكات ليستدل
بذلك على تعدد مبادئها ومنهم من قال انها اربع متغايرة
بالذات الطامة بين الحار والبارد والطامة بين الرطب
واليابس والطامة بين الصلب واللين والطامة بين اللين

واطسن ومنهم من اثبت قوة خاصة يحكم بين الثقيل
 والخطيف **قوله** والذوق قوة احاد ومن اطواس الظاهرة
 الذوق وهو قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان
 يدرك بها الطعم بمخاططة الرطوبة اللعابية المنبثقة
 عن اللثة المسماة بالملحوبة بالمذوق ووصول الى العصب
 ويشترط فلو الرطوبة عن مثل طعم المذوق اوضده وبالمحنة
 ينبغي ان يكون الرطوبة عادة الطعم في نفسها ليخاطط
 ما يرد على جرم اللسان من المذوقات ويؤدي طعمه فيحصل
 الاحساس **قوله** والشم قوة احاد ومن اطواس الظاهرة
 الشم وهو قوة مودعة في الذائنتين التابنتين من مقدم
 الدماغ الشبيهتين بحلمة الثدي يدرك بها الروائح
 والجمهر على ان ادراكها بوصول الهواء المتكثف كيفية
 ذي الراجحة الى الة الشم وقيل يتجزأ انفصال اجزاء من
 ذي الراجحة تحت لطف الاجزاء الهوائية فتصل الى الشامة
 ورد بان القلبيل من المسك يشم على طول الازمنة وكثرة
 الماكنة من غير نقصان في وزنه وجمه فلو كان الشم بالتجزؤ
 وانفصال الاجزاء لما امكن ذلك **قوله** والسمع قوة
 احاد ومن اطواس الظاهرة السمع وهو قوة مودعة في العصب
 المفروش في باطن الصماخ بها يدرك الاصوات بواسطته

وصول الهواء المتكثف كيفية الصوت
 الى الصماخ كما مر في بحث الاصوات **قوله** والبصر قوة احاد
 ومن اطواس الظاهرة البصر وهو قوة مودعة في ملتقى
 عصبين مجوفتين تابنتين من مقدم الدماغ تتقاربان
 حتى تتلاقيان وتتقاطعان نقاطا صليبا ثم تتباعدان
 الى العينين يدرك بها الالوان والاضواء اولا وبالنزاع
 وتوسطهما سائر المبهرات كالشكل والمقدار والحركة
 والظن والقيح واختلفوا في كيفية الابصار فقبل انه
 بانطباع شبح المرى في جزء من اطلقة يكون ذلك الجزء
 زاوية مخروط مفروض قاعدة المخروط سطح المرى وزاوية
 عند اطلقة وقيل ان الابصار يخرج شعاع من العين على
 هيئة مخروط رأسه يلي العين قاعدة تلي البصر والادراك
 التام انما يحصل من الموضع الذي هو موضع سرهم المخروط
 ثم اختلفوا فيه على وجوه ثلثة الاول ان ذلك المخروط مصمت
 الثاني انه ملتئم من خطوط مستقيمة شعاعية هي اجسام
 وقاق قد اجتمع اطرافها عند مركز البصر وامتدت متفرقة
 الى المبصر فاقع عليه اطراف تلك الخطوط ادركه من
 البصر وما وقع بين اطرافها لم يدركه ولذلك يخفى على
 البصر الاجزاء التي في غاية الصغر الثالث انه يخرج

من العين جسم شعاع دقيق كأنه خط واحد مستقيم
ينتهي إلى المبرق ثم يتحرك على سطحه حركة سريعة جدا في
طول المرمى وعرضه فيحصل الإدراك به وههنا مذهب
آخر وهو أنه ليس يخرج من العين شعاع لكن الهواء الذي
بينها وبين المرمى يتكثف بكيفية الشعاع الذي فيها
ويعبر ذلك في الأبصار **قوله** وكل ما رأت أي
كل من الانطباع وخروج الشعاع ولأن ظنية فلما دل وجه
أحدنا وهو العدة إلى العين جسم صفيق نوراني وكل جسم
كذلك إذا قابله كثيف ملون انطبع فيه شيء كالمراة أما
الكبرى ففرض سكانية وأما الصغرى فلما يشاهد من النور
في الظلمة إذا حلت المتهمة من النوم عينه وكذا عند امرار
اليدي على ظهر الهرة السوداء ولأن الإنسان إذا نظر
نحو أنفه قد يرى عليه دائرة من الضياء وإذا انتبه من النوم
قد يبر ما قرب منه زمانا ثم يفقده وذلك لامتلاء العين
من النور في ذلك الوقت وإذا غمض إحدى العينين يتع
ثقب العين الأخرى وما ذاك إلا لأن جوهر نورانيا
يملأه ولأنه لو لا انصباب الأرواح النورية من
الدماغ إلى العين لما جعلت ثقب الأبصار بمجوتين
وهذا هو تمام ما يفيد انطباع الشيء لا كونه الأبصار

به وثانيها أن سائر أطوارها لا يدرك بان ياتي صورة
الطوس إليها لأن يخرج منها شيء إلى الحس فكذلك الأبصار
بما ورد بأنه تمثيل لما جامع وثالثها أنه من نظر الإنسان الشمس زمانا
طويلا ثم اعرض عنها يبقى صورتها في عينه زمانا وورد بان
الصورة في حباله لا في عينه كما إذا غمض العين وللثاني
أيضا وجه إلا أن المصنف ذكر منها اثنين أحدهما أن من
قل شعاع بصره كان أدراكه للقريب أصح من أدراكه للبعيد
لتفرق الشعاع في البعيد من كثرة شعاع بصره مع غلظه كان
أدراكه للبعيد أصح لأن الحركة في المسافة الطويلة تغيره
رقته وصفا ولو كان الأبصار بالانطباع لما تفاوت
الحال وثانيهما أن الإنسان يرى في الظلمة كان نورا
انفصل من عينه واشرف على أنفه وإذا غمض عينه على
السراج يرى كأن خطوطا شعاعية اتصلت بين عينه
والسراج والجواب عنهما أنهما لا يدلان على المطلوب
اعتر كونه الأبصار يخرج الشعاع بل على أن في العين
نورا ونحن لا نشكر ذلك ثم ألقى الأبصار بحض خلق
الله تعالى عند فتح العين **قوله** وما قبلها زعمت الفلكا
وتبعهم المعتزلة أن الأبصار يتوقف على شرط يتبع
حصوله بدونها ويجب حصوله معها أما الأول فلما نجد

بالضرورة انتفاء الرؤية عند انتفاء شئ من تلك الشرائط
وروي بان العدم لا يدل على الامتناع واما الثاني فلانه
لو جاز عدم الابصار معها طارزا ان يكون بحضر تاجال
شبهة ورياض رائق وعن لانرايا واللازم بقطعها
وروي بان ان اريد باللازم امكن ذلك في نفسه فلام يطلأ
وان اريد الاحتمال والتخييل العقلي بحيث لا يكون انتفاؤه
معلوما عند العقل على سبيل القطع فلام لزوم قان ذلك
من العلوم العادية ومنهم من قال ان اشتراط هذه الشرائط
انما هو عند تعلق النفس بالبدن هذا التعلق المخصوص
او كونه الباصرة على القدر من القوة لا على حد القوة كما
في الاخرة **قوله** او في حكم المقابلين بعين كما في رؤية الوجه
في المرأة **قوله** ومن الباطنة اي اطوار الباطنة ايضا
على حسب ما وجدناه من ان احتمل امكن غيرنا وما يقال
انها مدركة واما معونة على الادراك والمدركة اما مدركة
للصور او للمعاني والمعونة اما حافظة للصور او
للمعاني واما متصرفة فيها فوجه ضبط وجعل الحافظة والمنصرف
مدركة باعتبار الاعانة على الادراك اما اطوار المشترك
فهي القوة التي يجتمع فيها صور المحسوسات الظاهرة
بالتأدي اليها من طرق اطوار يدل على وجودها ووجه

احدا انما يحكم ببعض المحسوسات الظاهرة على البعض كما حكم
بان هذا الاصغر هو هذا الطار او هذا اطلو او هذا المشموم
وكل من اطوار الظاهرة لا يحضر عندنا الانواع متكاملة فلا بد
من قوة يحضر عندنا جميع الانواع ليصح الحكم بينهما وثانيتها
ان النائم او المريض كل لم يرسم بشاهد صور اجزئية
لا تحقق له ما في الخارج ولا في شئ من اطوار الظاهرة فلا
من قوة بها المشاهدة وثالثتها اننا شاهد القطرة النازلة
بسرعة خطا مستقيما والشعلة الجواله بسرعة خطا متعرجا
وماذا ان الا لان لنا قوة غير البصر يرسم فيها صورة القطرة
والشعلة ويبقى قلبا على وجه يتصل الارثامات البصرية
المتتالية بعضها ببعض بحيث نشاهد خطا للقطع
بانه لا ارتسام في البصر عند زوال المقابل **قوله** والاطبال
اي ومن اطوار الباطنة اطيال وهي القوة التي تحفظ
صور المحسوسات بعد غيبتها عن اطوار المشترك ويدل
على وجودها ان الصور الحاضرة في اطوار المشترك قد يزول
بالكلية بحيث يحتاج الى اساس جديد وهو النسيان و
قد يزول الا بالكلية بل بحيث يحضر باذن التفات وهو انه هول
فلولا انها تخزن وتحت في قوة اخرى يستحضرنا اطوار المشترك
من جهتها لما بقي فرق بين النسيان والاعترض بانه

لم لا يجوز ان يكون محفوظ في الحس المشترك ويكون الحضور
والادراك بالتفات النفس والذهول بعده وجيب
بانه لو كان كذلك لم يبق فرق بين المشاهدة والتخيل
لان كلامهما حضور بصورة الحس في الحس المشترك من جهة
الحواس بالتفات النفس ومعلوم ان تخيل المبصر ليس صار
ولا تخيل المذوق ذوقا وكذا البواق في المشاهدة ارتسام
من جهة الحواس والتخيل من جهة الطيال وفي نظر طيوان ان يكون
الفرق عائدا الى الحضور عند الحواس والغيبة عنها او الى
قوة الارتسام وضعف ولا يكون الادراك والحفظ
الا في القوة واحدة **قول** والوهم احاد ومن الحواس الباطنة
الوهم وهي القوة المدركة للمعاني الجزئية الموجودة في
الحسوسات كالعداوة المعينة من زبد والمراد بالمعاني
مالا يدرك باحواس الظاهرة فيقابل الصور اعترافا يدرك
بها فلا يحتاج الى تعقيب المعاني بغير الحسوسات فادراك
تلك المعاني دليل على وجود قوة بها ادراكها وكونها
مما لم يتبادر من الحواس دليل على مغايرتها للحس المشترك
وكونها جزئية دليل على مغايرتها للنفس الناطقة بناء على
انها لا تدرك الجزئيات بالذات هذاع وجودها في
الحيوانات البعوض كادراك الشاة معز في الذئب بقي الكلام

في ان القوة الواحدة لما جاز ان يكون الة لا ادراك انواع
الحسوسات لم لا يجوز ان يكون الة لا ادراك معانيها
ايضا **قول** والاطافة احاد ومن الحواس الباطنة اطافة
وهي للوهم كاطفال الحس المشترك ووجه تغايرها ان قوة
القبول غير قوة الحفظ والاطافة للمعاني غير اطافة للصورة
قول والمتصرف احاد ومن الحواس الباطنة المتصرفه اي
في الصور المتأخوذة عن الحس والمعاني المدركة بالوهم بتركيب
بعضها مع بعض وتفصيل بعضها عن بعض كتصور ان
له راسا او لا راسا ونصور العدو صديقا وبالعكس
هي دأخالات كنوما ولا يقظة وبها يقتصر الحد الاوسط
باستعراضها في اطافة وهي الحياكية للمدركات والتمثيل
والهيات المزاجية وينتقل الى الضد والشبه وليس من
شأنها ان يكون علمها منتظما بل النفس هي التي تستعملها
على اي نظام تريد اما بواسطة القوة العقلية وصدنا
او مع الوهمية وح تسمى مفكرة او بواسطة القوة الوهمية
من غير تصرف عقلي وح تسمى تخيلية **قول** والمحل احاد قالوا
للدماغ تجاويف ثلثة اعظمها البطن الاول اصغرها
البطن الاوسط وهو كمنفذ من البطن المقدم الى البطن
المؤخر وقد دال ضلال الحس المشترك بافة تعرض لمقدم

البطن الاول من الدماغ دون غيره من اجزاء الدماغ
 عظامه محله وهكذا الدليل على كونه اطارا في مؤخر البطن
 الاول وكونه المحتمل في البطن الاوسط وكون الوهم في مقدم
 البطن الاخير وكونه اطارا في مؤخره واما الدليل على تعدد
 هذه القوى فهو اختلاف الاتار مع ما تقرر عندهم من ان
 الواحد لا يكون مبدءا لكثير **قوله** والحركة اي المراد بالحركة
 اعم من الفاعلة للحركة والباعثة عليها وتسمى شوقية و
 ونزوعية وتنقسم الى شهوية وهي الباعثة على الحركة نحو
 ما يعتقد او يظن نافعا وغضبية وهي الباعثة على الحركة نحو
 ما يعتقد او يظن ضارا واما الفاعلة فهي قوة من شأنها
 ان يقبض العضل بتدبير الاعصاب الى جهة مبدءا
 لينقبض العضو المتحرك اى يزداد عرضا وينقص طولا
 او يبسطه بارتفاعها الى خلاف تلك الجهة لينبسط العضو
 المتحرك اى يزداد طولا وينقص عرضا والعضلة عضو
 مركب من العصب ومن جسم يشبه بالعصب تنبت من
 اطراف العظام يسمى رباطا وعقبا ومن لم يحتش به الفرج
 التي بين الاجزاء المتشعبة الحاصلة باشتباك العصب
 والرباط ومن غشاها وجللها والعصب جسم ينبت من
 الدماغ او النخاع ابيض لدن لين في الاوتار واطول في

في الانفصال **قوله القول** في المجرى من اجزاء الجواهر المجردة ان
 لم يتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف فعقل وسياتي
 والا فتنفس وتنقسم الى فلكية وانسانية وقد يطلق لفظ
 النفس على ما ليس بمجرى بل مادي وهو ما يكون مبدءا لاثار انبثا
 كالغذية والتنمية والتوليد وتسمى نفسا نباتية او ما يكون
 مبدءا لاثار الجوان كاطس والحركة الارادية وتسمى نفسا
 حيوانية ويجعل النفس الارضية اسمها لها والنفس الناطقة
 الانسانية فيفسر بانها كمال اول طسم طبيعي آلهى حيوة
 بالقوة والمراد بالكمال ما يكمل به النوع في ذاته ويسمى كمالا
 اول كسئية السيف المحمودة او في صفاته ويسمى كمالا ثانيا
 كما ير ما يتبع النوع من العواض مثل القطع للسيف والحركة
 للجسم والعلم للانسان والمراد بالطبيع ما يقابل الصناعي
 وبالآلى ما يكون له قوى واللات مثل الغازية والنامية
 ونحو ذلك فخرج بالقيود السابقة الكلمات الثانية و
 كلمات المجرى والاعراض وهيئات المركبات
 الصناعية وبالآلى صور البساط والمعدنيات اذ ليس
 فعلها بالآلات لا يقال في ذى حيوة بالقوة معن وذلك
 لاننا نقول ليس معناه ان يكون ذلك الجسم حيا وان يصدر
 عنه جميع افعاله الحيوية والالم يصدق التعريف الاعلى التقدير

الاشائية دون النباتية والحيوانية بل ان يكون بحيث
يمكن ان يصدر عنه بعض افعال الاحياء وان لم يتوقف
على الحياة ولا خفاء في ان البسائط والمعدنيات كذلك
وقائدة هذا القيد الاحتراز عن النفس السماوية عند
من يرى ان النفس انما هي لفلك الكلي وان ما فيه الكواكب
والا فلذلك الجزئية بمنزلة الات له فيكون جسمانيا
الا ان ما يصدر عنه من التعقلات والحركات الارادية
التي هي من افعال الحياة يكون دائما وبالفعل لا كافا عييل
النبات والحيوان من التغذية والتنمية وتوليد المثل
والادراك والحركة الارادية والنطق اعز تعقل الكليات
فانها ليست دائمة بل قد يكون يلوذ بالقوة واما عند من
يرى ان لكل كمة نفا وانها ليست من الاجسام الالائية
فلا حاجة الى هذا القيد ولهذا لم يذكره الاكثرون **قول**
والمعتمد انما اختلفت كلمة المتكلمين والفلاسفة في حقيقة
النفس فقيل هي النار السارية في الهيكل المحسوس وقيل
الهواء وقيل الماء وقيل العناصر الاربعة والنجمة والغلبة
اي الشهوة والغضب وقيل الاخلاط الاربعة وقيل
الدم وقيل نفس كل شخص من اجزاء الخضر والابخرى
في القلب وقيل انها اجسام لطيفة متكونة في القلب

في الاعضاء من طريق الشرايين الى العروق الضاربة
او متكونة في الدماغ نافذة في الاعصاب النابتة منه الى
جملة البدن وجمهور المتكلمين على انها جسم مخالف
بالماهية للجسم الذي يتولد منه الاعضاء نوني علوي خفيف
في لذاته نافذة في جواهر الاعضاء سار فيها سريان ما الورد
في الورد والنار في الفخ لا ينطرق اليه تبدل ولا انحلال بقاؤه
في الاعضاء حيوة وانتقاله عنها الى علم الارواح موت
وكثير منهم على انها الاجزاء الاصلية الباقية من اول المر
الافرة وكان هذا مراد من قال هي الهيكل المخصوص
والبنية المحسوسة الى التي من شأنها ان يحس بها واختيار
المحققين من الفلاسفة واهل الاسلام انها جوهر مجرد
في ذاته متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف متعلقه
اولا هو ما ذكره المتكلمون من الروح القلبية المتكلمون في
جوفه الايسر من بخار الفداء ولطيفة وبقيده قوة بها
يسرى في جميع البدن فيفيد كل عضو قوة بها يتم نفوس القوى
المدكوه في سبق **والله** جوهر ايا صفة المتكلمون القائلون
بكون النفس قبيل الاجسام بوجه الاول ان المدرك للكليات
اعز النفس هو بعبء المدرك للجزئيات لانا نحكم بكل
على الجزئي كقولنا هذه الحرارة حارة والحاكم بين الشئين

لا بد ان يتصورهما والمحرك للجزئيات جسم لنا نعلم
بالضرورة اننا اذا لمسنا النار كان المدرك طارئا لها
هو العضو اللامس ولان غير الانسان من الطوائف
يدرك اجزئيات مع الاتفاق على اننا لا نشبث لها نفوسا
مجردة وروبا لا نعلم ان المدرك لهذه الحرارة هو العضو
اللامس بل النفس هو اسطة ونحن لا نشاع في ان المدرك
للكليات واجزئيات هو النفس لكن للكليات بالذات
والجزئيات بالآلات ويمكن دفعه بانه يستلزم اما اثبات
النفوس المجردة للحيوانات الاخرى اما جعل احساساتها
للقوى والاعضاء واصاسات الانسان للنفس
بواسطتها مع القطع بعدم التفاوت الثاني ان كل واحد
منها يعلم قطعا ان المشار اليه باننا وهو معنى النفس متصف
بانه حاضر هناك وقائم وقاعد وماش وواقف ونحو ذلك
من خواص الاجسام والمتصف بخاصة اجسامهم واجواب
ان المشار اليه باننا وان كان هو النفس على الحقيقة
لكن كثيرا ما يشار به الى البدن البضالفة ما بينهما من
التعلق فحيث يوصف بخواص الاجسام كالقيام والقعود
وكا دراك الحسوسات عنده من يجعل المدرك نفس الاعضاء
والقوى لا النفس بواسطتها فالمراد به البدن الثالث

انها لو كانت مجردة لكانت نسبتها الى جميع الابدان على
السواء فلم يتعلق ببدن دون اخر وعلى تقدير التعلق جاز
ان ينتقل من بدن الى بدن وحي لم يصح القطع بان زيد الا
هو الذي كان باللامس وروبا لا نعلم ان نسبتها الى
الكل على السواء بل لكل نفس بدنه لا يليق بمزاجه واعتداله
الاتك النفس الفاضلة بحسب استعدادها الطاهر
باعتداله الخاص الرابع النصوص الظاهرة من الكتاب
والسنة يدل على انها تنفي بعد خراب البدن ويتصف بما
هو من خواص الاجسام كالدخول في النار وعرضها عليها
وكالتعرف حول الطيارة وككونها في قناديل من نور او
في جوف طيور خضر وامثال ذلك ولا خفاء في احتمال التاويل
وكونها على طريق التمثيل **قوله** اصحوا ابو جوده اصح
القائلون بتجرد النفس بوجه الاول انها تكون محلا لامر
يتمتع صلواتها في الماديات وكل ما هو كذلك يكون مجردا
بالضرورة اما بيان كونها محلا لامر هذا شأنها فلانها
تتعلق بها والتعلق انما يكون بجلو في الصورة وانطباع
امثال المادى لا يكون بصورة لغير المادى ومثالا له واما
بيان تلك الامور وامتناع صلواتها في المادة فهو ان
من جملة معقولاتها الواجب وان لم يكن تعقله بالكنه

والجواهر المجردة وان لم يقبل وجودها في الخارج اذ ربما يعقل
 المعنى فيحكم بانه موجود او ليس بموجود ثم لا خفاء في امتناع
 حلول صورة الجردة في المادى ومنها المعاني الكلية التي لا
 نفس تصورنا الشركة كالانانية المتناولة للزبد وغيره
 فانها لا يتصور اختصاصها بشئ من المقادير والاضياء والكيفيات
 وغير ذلك مما لا ينفك عنه الشئ المادى في
 الخارج بل يجب تجردنا عن جميع ذلك والا لم يكن متناولة
 لما ليس ذلك والحاصل ان اطلول في المادى يستلزم
 الاختصاص بشئ من المقادير والاضياء والكيفيات
 والكلية تنافي ذلك فلو لم يكن النفس مجردة لم يكن محلا
 للصورة الكلية عاقلة لها واللازم بطورها ومنها المعاني التي
 لا تقبل الانقسام كالوجود والوحدة والنقطة وغير ذلك
 والا لكان كل معقول مركبا من اجزاء غير متناهية بالفعال
 وهو محرم مع ذلك فالملطوه هو وجوده لا ينقسم حاصل لا الكثرة
 عبارة عن الوجدات واذا كان من المعقولات ما هو
 واحد غير منقسم لزم ان يكون محلا للعقل غير جسم بل مجرد لان
 الجسم والجسماني منقسم وانقسام المحل يستلزم لانقسام
 اطلال فيما يكون اطلال الذات المحل بحلول السواد والحرارة والمقدار
 في الجسم لا الطبيعية بل هي في النقطة في اطلال متناهية بحلول

الشكل

الشكل في السطح لكونه ذات نهاية واحدة او اكثر وحلول المحاذاة
 في الجسم من حيث وجود جسم اخر على وضع مامنه وحلول الوحدة
 في الاجزاء من حيث هي مجموع وهذا الوجه من الاحتجاج يمكن ان
 يجعل وجودنا ثلثة بان يقال لو كانت النفس جسما لما كانت
 عاقلة للجودات او للكلية او للباطن والجلاب ان
 مبنى هذا الاحتجاج على مقدمات غير مسلمة عند اخصم **قول**
 الثاني انها تدرك ذاتها ايها الثاني من وجوه الاحتجاج
 على تجرد النفس انها متصفة بصفات لا يوجد في الماديات
 وكل ما هو كذلك يكون مجردا بالضرورة بياها الاول انها تدرك
 ذاتها واللاتها وادراكاتها ولا يلحقها بكثرة الادراكات
 وضعف القوى البدنية ضعف وكلال بل ربما يعجز قوى
 واقدر على الادراك والاشئ من القوى الجسمية كذلك
 وهذا يمكن ان يجعل وجودنا احدا انها تدرك ذاتها واللاتها
 وادراكاتها والمدرجات الجسماني ليس كذلك كالباصرة
 والسامعة والوهم والاطبال لانه انما يعقل بتوسط الاله
 لا يمكن توسط الاله بين الشئ وذاته والاله وادراكاته
 وثانيها ان النفس لا تضعف في التعقل عند ضعف البدن
 واعضائه وقواه بل تثبت او تنزير فان الانسان في
 سن الاخطا يكون اجود تعقلا منه في سن النضج لما حصل

بين العاقل والنفس يكون بحلول صورة العاقل بالجوهر وضافه
 ولم يجز ان يكون جودا كانت صورة الادراكات مجردة كانت متصفة
 بالاشئ اذ كان مجردا كانت صورة الادراكات مجردة كانت متصفة
 بالمادى ولم يجز ان يكون جودا كانت صورة الادراكات مجردة كانت متصفة
 كانت ذلك الشئ في المادى ومنها الصورة التي اذا خضعت بوضع
 ومقدار كيفية طوله لانه جسم كذلك كالكيفيات والقادر
 ومنها ان يكون في ذاته غير متفصل من الوجودات والكيفيات والحاصل
 في العاقل كذلك ولم يجز ان يكون متفصل من الوجودات والكيفيات والحاصل
 مع كونه الشئ غير منقسم لذاته ولا لحلوله في منقسم

من التمرن على الادراكات والسخفاً صور المدركات
وكذا عند تنويع الافكار المادية الى العلوم مع ضعف البدن
بكثرة الحركات وعند كسر سورة القوى البدنية بالرياضة
فلو كانت تعقلها باللات بدنية كانت تابعة لها في الضعف
والكلال ونالها انما لو كانت من الماديات لو هنت
بكثرة الافعال والحركات لكانت شأن القوى الطبيعية
بحكم التجربة والقياس ايضاً في صور الافعال عن
القوى الجسمانية لا يكون الا مع انفعال الموضوعات
كثباتها في الحركات في المدركة والحركة الاعضاء
عند تحريك غير ثابتة في الحركة والافعال لا يكون الا مع قاسر
يقهر طبيعة المنفعل وينتج عن المقابلة فيوهنت ومعتزلة
بان الوجود الثلثة اثناعية لا برتانية بل ازان ان يدرك
بعض الجسمانيات ذاتها وادراكها تمام من غير توسط الة
وكذا ما هو الة لها في سائر الادراك وان يكون كمال
القوة الجسمانية العاقلة متعلقة بقدر من الصحة
والمزاج يجمع مع ضعف البدن او بعضه لا يلحق الاختلال
او بآخر اختلاله وان يكون حالها بخلاف حال سائر
القوى في الكلال والافعال **ال** ثالث اذ القوة
العاقلة اياها بعض لو كانت النفس الناطقة جوهر اسراراً

في جسم او عرضاً حالاً فيه لزم ان يكون تعقلها لذلك جسم سواء
كان تلمس البدن او بعض اعضائه كالقلب والدماغ والاعضاء
او غير واقع اصلاً واللازم بطلان البدن واعضائه مما يعقل
تارة ويعقل عنه اخرى بحكم الوجود ان وجه اللزوم انه اما
ان يكفي في تعقل ذلك الجسم حضوره بنفسه عند القوة العاقلة
او لا بل يتوقف على حضور الصورة منه كادراك الامور
الخارجية فان كان الاول لزم الماد والوجود وجود الحكم
عند تمام العلة كادراك النفس لذاتها وصفاتها الحاصلة
لها لا بالمقابلة الى الغير لكونها مدركة لذاتها بخلاف ما يكون
حصولها للنفس بعد المقابلة الى الاشياء المتغيرة لها
لكونها مجردة عن المادة غير حاصلة في الموضوع فانها لا بدركها
وانما بل حال مقابلة فقط وان كان الثاني لزم الثالث انه
لو حصل لها تعقل ذلك الجسم في وقت دونه وقت كان ذلك
لحصول صورته لها بعد ما لم يكن واذا قد فرضنا النفس مادية
حاصلة في ذلك الجسم لزم كون تلك الصورة حاصلة فيه
فلزم في مادة معينة اجتماع صورتين لشئ واحد اي الصورة
المستمرة الوجود لذلك الجسم حاله في التعقل وعدمه والصورة
المتجددة الة تحصل له حاله في تعقل النفس اياه وذلك مع
لا الصورتين متغايرتان ضرورة والاشياء المتحددة

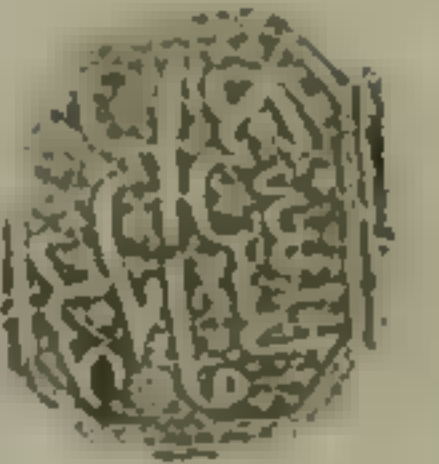
الماهية تمتنع ان يتغير من تغير المواد وما يجري مجراها وبني
هذا الاحتياج على ان ليس الادراك مجرد اضافة مخصوصة
بين المدرك والمدرك بل لابد من حضور صورة المدرك
عند المدرك والاطار ان لا يكون حضور الصورة العينية
لذلك الجسم كافيا في تعقله ومع هذا الاحتياج الانتزاع
الصورة بل الى حصول اشتراط تلك الاضافة المخصوصة و
ايضا لا تماثل بين صورتين لان المنتزعة حالة في النفس
والاصلية في الجسم بل في مادة ولو جعلنا مثلين من جهة كونها
صورة لنفس واحد من غير اختلاف الا في كون احدهما منتزعة
قائمة بالنفس والاخرى اصلية قائمة بالمادة فاجتمع
المثلين انما يمتنع من جهة ارتفاع التمايز وهذا الامتناع
باقى او جعلنا قائمين بشئ واحد لان قيام المنتزعة بواسطة
النفس بخلاف الاصلية على ما اطلق ان قيامها بمادة الجسم
وقيام المنتزعة بالجسم نفسه وانه ذلك انما يلزم لو كان
حلول النفس في ذلك الجسم حلول العرض في محله لا بطريق
مداخلة الاجزاء **قوله** ثم انفس متماثلة الى ذهب
جمع من قدماء الفلاسفة والاشياء الى ان النفوس
الحيوانية والانسانية متماثلة الى متحدة الماهية واختلاف
الافعال والادراكات عائد الى اختلاف الالات هذا لازم

على القائلين بانها اجسام والاجسام متماثلة لا تختلف
الا بالحوادث واما القائلون بان النفوس الانسانية مجردة
فذهب الجمهور منهم الى انها متحدة الماهية وانما يختلف الصفات
والمكانات لاختلاف المازجة والادوات واجتراحا بان
ما يعقل من النفس يجعل حد الها معز واحد مثل الجواهر المجردة
المتعلق بالبدن والحد تمام الماهية وهذا ضعيف لانه مجردة
بحد واحد لا يوجب الوحدة النوعية اذ المعاني الجوهرية ايضا
كذلك كقولنا الجواهر جسم متحرك بالارادة وانه ادعى
ان هذا مقول في جواب السؤال بما هو عن اي فرد وادى لانفسه
تقرض فهو مم بل ربما يحتاج الراضع بميز جوهرى وقد يجتزى بانها
مشاركة في كونها نفوسا بشرية فلو تخالفت لخصول مميزة
كثافت من المكبات دون الجردات والادوات بعد تسليم
كون النفسية من الذاتيات ووجه العرضيات اذ التركيب
العقلي من الجنس والفصل لا ينافي التجرد فلا يستلزم الجسمانية
وذهب بعضهم الى انها مختلفة بالماهية بمعنى انها جنس
تحت انواع مختلفة تحت كل نوع افراد متحدة الماهية متماثلة
الاحوال بحسب مقتضى الروح العلوى المسمى بالطباع التام
لذلك النوع ويشبه ان يكون قوله عليه السلام الناس معاوان
لمعاد الذهيب والفضة وهو عليه السلام الارواح جنود مجنونة

فما عارف منها استلف وما تناكر منها اختلف اشارة الى
هذا وذكر الامام في المطالب العالية ان هذا المذهب هو
المختار عندنا واما بمعنى ان يكون كل فرد منها مختلفا بالماهية
سائر الافراد حتى لا يشترك منهم اثنان في الحقيقة فقول
انه لم يقله قائل تصريحا واصحى اعلم هذا المذهب بان اختلاف
النفوس في صفاتها لو لم يكن لاختلاف ما هيها بل لاختلاف
الامزجة والاحوال البدنية والاسباب الخارجية كانت
الشخص المتعارفة جدا في احوال البدن والاسباب الخارجية
متعارفة البنية الملكات والاخلاق والدرجة والقوة و
الكرم والبخل والعفة والفجور والعكس اللازم بطا اذ كثيرا ما
يوجد الامر بخلاف ذلك بل بما يوجد الا ان الواحد قد
يتبدل مزاجه جدا وهو على غير رتبة الاولى ولا خفاء في هذا
من الاقناعات الضعيفة بل اذا كان يكون ذلك لاسباب
اخر لا تطلع على تفاسيلها **قوله** وانفقوا على ابديتها
اي اتفق المشككون والفلاسفة على ان النفوس الالهية
باقية بعد فناء البدن وابدية ثم انها سواء جعلنا ما في
مجرة او مادة حادثة عندنا لكونها اثر القادر المختار و
انما الكلام في ان حدوثها قبل البدن لقوله عليه السلام خلق
الله الارواح قبل الاجساد في عام او بعده لقوله تعالى

بعد ذكر اطوار البدن ثم انشأناه خلقا اخر اشارة الى افعال
النفوس والادلة في الحديث مع كونه خبرا واحدا على ان المراد
بالارواح النفوس البشرية او اجسادهم والادلة على ان المراد
احداث النفس او احداث تعلقها بالبدن واما الفلاسفة
فمنهم من جعلها قديمة لوجهين احدهما انها لو كانت حادثة
لم يكن ابدية واللازم بطا بالاتفاق على ما روجه اللزوم
ان كل حادث قابل للعدم ضرورة كونه مسبوقا بالعدم وقبول
العدم بنا في الابدية لان معناه دوام الوجود وفي المستقبل
ورويانه ان اريد انه قابل للعدم اللاحق فنفس المدعى و
ان اريد الاعم فلا ينافي دوام وجوده لدوام علته وثانيهما
انها لو كانت حادثة لم تكن مجرورة بل مادة لما من ان
كل حادث مسبوق بالمادة والمدة وروى يمنع الملازمة فان
ما قر على تقرير تمامه لا يفيد لزوم مادة يحلها الحادث
بل حلها او يتعلق بها وهذا لا ينافي كونه مجردا في ذاته ووجه
ارسلوا وشيعة الى انها حادثة لوجهين احدهما انها لو كانت
قديمة كانت قبل التعلق بالبدن معطلة ولا معطلة في
الطبيعة وجه اللزوم ما سيجي في ابطال التناسخ ولا يلزم
ذلك فيما بعد المتعارفة عن البدن لانها تكون ملتزمة بكمالها
او متألزمة بجزائها لانها فيكون في شغلها غلور ووجه تسليم

ان لا معطلة في الطبيعة وان ليس للنفس قبل البدن او ركا
 وكالات ولا تعلق بجسم اخر بان المرصد لاكتساب الكمال
 شغل فلا يكون معطلة وثانيها وهو العدة في اثبات المط
 ان النفوس لو كانت قديمة فاما ان تكون في الازل واحدة
 او متعددة لا سبيل الى الاول لانها بعد التعلق بالبدن
 اما ان تبقى على وحدتها وهو يربط بالاتفاق والضرورة
 للقطع باختلاف الاشخاص في العلوم والجاهالات
 واما ان يتكسر بالانقسام والتجزى وهو على المجرى او
 بزوال الواحد وحصول الكثير وهو قول باطل واث ولا الى
 الثاني لانها يربطها ما يربطها فيخص كل شخص ولا يوجد
 نفسان متماثلان والخصم يوافقنا على بطلانه واما يحمل
 فيها كالشعور بهو يات بها مثلا وهذا انما يتصور بعد التمايز
 ليكون احوال هذه مغايرة للحال في تلك فتعليل التمايز
 بذلك دور واما بالعوارض الحادثة وهو ايضا بطلان
 اختلاف العوارض انما يكون عند تغاير المواد ومادة
 النفس هي البدن ولا بد في الازل لان المركبات العنصرية
 حادثة وفاقا لو سلم فالكلام في النفوس المتعلقة بالابدان
 اطاعة الهالكه فتمايز في الازل بابدان قديمة لا يتصور
 الا بالاستقلال عنها الى هذه الابدان وهو تناسخ وقد ثبت



بطلانه على سبيل قول ثم هي مع البدن اذ كل نفس تعلم
 بالضرورة ان ليس معها في هذا البدن نفس اخرى يدبر
 امره وان ليس لها تدبير وتصرف في بدنها اخرى فالنفس مع البدن
 على التساوي ليس لبدن واحد الانفس واحدة ولا يتعلق
 نفس واحدة بالبدن واحد اما على سبيل الاجتماع فقط
 واما على سبيل التبادل والانتقال من بدنها الى اخر فلو جزمين
 احدهما ان النفس المتعلقة بهذا البدن لو كانت منتقلة
 اليه من بدنها اخر لزم ان يترك شيئا من احوال ذلك البدن
 لانه الحفظ والعلم والتذكر من الصفات القائمة بوجودها
 التي لا تختلف باختلاف احوال البدن واللازم بطل
 قطعاً وثانيها انه لو انتقل نفس الى بدنها لزم ان يجتمع فيه
 نفس منتقلة وحادثة لا حدوث النفس عن العلة
 القديمة يتوقف على حصول الاستعداد في القابل للبدن
 وذلك بحصول المزاج الصالح وعند حصول الاستعداد
 في القابل يجب حدوث النفس لا تقرر من لزوم وجودها
 المعلول عند تمام العلة ^{وهي} وغاية مثبت النسخة
 بعين ليس للتناسخ دليل معتد به وغاية ما تمسكوا به في اثبات
 التناسخ على الاطلاق اي انتقال النفس بعد المفارقة
 الى جسم اخر انسانا او غيره وجهان الاول انها لو لم يتعلق

كانت معطلة ولا معطر في الوجود وكلتا المقدمتين ممنوعة
 الثاني انهما يجبو لهما الاستكمال والاستكمال لا يكون الا
 بالتعلق لانه في ذلك شأن النفس والاكوانت عقلا
 لا نفسا وروبا نزيها كما ان الشيء طابعا كالكمال ولا يحصل
 له الا الاسباب والآلات بحيث لا يحصل لها انفس
 البول وقد يتوهم ان من شريعتنا القول بالتناسخ فان
 مسح بعض الكفار قدوة وجنازير ولفسهم الى ابدان
 حيوانات اخرى والمعاد الجسماني رد لنفوس الكمال الى ابدان
 اخرى انية للقطع بان الابدان المحسوسة لا تكون الابدان
 الهالكه بعينها لتبدل الصور والاشكال بلا نزاع واطواب
 ان المتنازع هو ان النفوس بعد مفارقتها الابدان
 تتعلق في الدنيا بابدان اخرى للتدبير والتصرف والاكتساب
 لان تبدل صور الابدان كما في المسح او يجمع اجزا منها
 الاصلية بعد التفرق فيرد اليها النفوس كلمة المعاد على
 الاطلاق وكما في احباء عيسى عليه السلام بعض الاشخاص
 ثم ان القول بالتناسخ في الجملة اي تعلق بعض النفوس
 بابدان اخرى في الدنيا محكي من كثير من الفلاسفة الا انه كان
 لا بعضه ناشئة فضلا عن جهة ومع ذلك فالنصوص
 الفاخرة من الكتاب والسنة ناطقة بخلافها وذلك انهم

يتكرو

يتكرون المعاد الجسماني اعني حشر الاجساد وكون الجنة وانا
 واولي ثواب وعقاب ولذات وآلام حسنة ويجعلون
 المعاد عبارة عن مفارقة النفوس الابدان والجنة عن ابتهاجها
 بكما لايتها والنار عن تعلقها بابدان حيوانات اخر تناسبها
 فيما اكتسبت من الاخلاق وتمكنت فيها من الهيئات معذرة
 بما يلقي فيها من الذل والهوان مثلا تعلق نفس طير بصن طير
 والسارق بالفار والمحب بالطاوس والشرير بالكلب
 ويكون لها تدرج في ذلك بحسب الانواع والاشخاص اي ينزل
 من بدن هو ادنى في تلك الهيئة المناسبة مثلا يندى نفس
 طير بصن تعلق ببدن خنزير ثم الى مادونه في ذلك حتى يتهي
 الى النمل ثم يتصل بعالم العقول عند رول تلك الهيئة بالكلية
 وجوز بعض الفلاسفة تعلق النفوس المفارقة ببعض الاجرام
 السماوية للاستكمال وبعضهم على ان نفوس الكاملين تتصل
 بعالم المجرورات ونفوس المتوسطين تتخلص الى عالم المثل
 المتعلقة في مظاهر الاجرام العلوية على اختلاف مراتبهم في
 ذلك ونفوس الاشقياء الى هذا العالم فمظاهر الظلمانية
 والصور المستكرهة بحسب اختلاف مراتبهم في الشقاوة
 فيبقى بعضهم في تلك الظلمات ابد الكوة الشقاوة والقارة
 وبعضهم يتقل بالتدريج الى عالم الانوار المجرودة **قوله**

ثم الثابت بالشرع ان فناء البدن لا يوجب فناء النفس
المغايرة له مجردة كانت او مادية اي جسماء لا فية لا كونها
مدبرة له متصرفه فيه لا يقتصر فناءها بفناءه لكن مجرد ذلك
لا بد ان يكون فيها باقية البتة فلذا اخرج في ذلك الى دليل وحيث
النصوص من الكتاب والسنة واجماع الامة وهي الكثرة
والظهور بحيث لا يقتصر الى الذكر واما الفلاسفة فزعموا
انه يمتنع فناء النفس لوجوبها من احداهما انها مستندة الى علته
قدمية اما بالاستقلال فتكون ازلية ابدية واما بشرط فاع
هو المزاج الصالح فلا تكون ازلية لكنها ابدية لان ذلك شرط
للحدوث واما البقاء وعليه منع ظاهر وثابتها انها لو كانت
قابلة للفناء والفساد وهي باقية بالفعل لكان فيها فعل البقاء
وقوة الفناء وهما متغايران ضرورة ويمتنع ان يكون كلهما
واحد الان محل قول الشيء يكون باقيا عليه موصوفا به ومع
انه يكون الباقي بالفعل باقيا مع الفناء والفناء والفساد
والنفس جوهر بسيط محل للبقاء بالفعل فيمتنع ان يكون بعينها
محل لقوة الفناء او شتملة عليه فلا يكون هي ولا شيء
من المجردات قابلة للفناء والفساد وانما يكون ذلك
للمصور والاعراض يكون القابل هو المادة الباقية فان قيل
قوة الفناء هي المكانة العدم وهو امر اعتباري لا يقتضي وجودا محلا

اجب بان المراد الامكان الاستعدادي الذي يجتمع مع
وجود الشيء لا الامكان الذاتي الاعتباري **فصل**
مدرك الجزئيات عندنا النفس اي لانزاع وان مدرك
الكليات من الانسان هو النفس واما مدرك الجزئيات
على وجه كونها جزئيات فعندنا النفس وذلك لانها تحكم
بان هذا الشخص من افراد الانسان الكل وان لبس هذا
الفرد من هذه اللو غير هذا الطعم واه هذه الصورة
الطبا لينة صورة زيد المحسوس الى غير ذلك من الحكم بين الجزئي
والكلي اذ بين الجزئيات والحاكم بين الشئيين لا بد ان
يذكرهما فالمدرك من الانسان طبع الادراكات شئ واحد
وعند الفلاسفة الحواس لوجه الاول انا فاطعون بان
الابصار للباصرة والسمع للسامية وليس فعلي قوة واحدة
وهذا في التحقيق دعوى كونه المطلوب ضروريا الثاني
لو لم يكن الابصار للباصرة والسمع للسامية والذوق
للدائفة وكذا جميع الحواس الظاهرة والباطنة لما كانت
الاف في حال هذه القوى توجب الافة في هذه الافعال
كما لا يوجبها الافة في الاعضاء الاخر واللازم بطا التجربة
الثالث لو كان التحليل للنفس للقوة جسمانية لمامكن
تحليل ذاتها لاو متاع واما دليل امتناع ارتسامها في مجرد

وقد سبق انه لا بد في الادراك من الارشاد ولا يخفى اننا
اذا جعلنا القوى الجسمانية آلات للاحاساس وادراك الحركات
والمحرك هو النفس على ما صرح به المتأخرون من الحكماء ارفع
نزاع الفريقيين فظهر الجواب عن ادلتهم الا انه يرد اشكال
وهو انه يقتضي ان لا يبقى للنفس ادراك الجزيئات عند
فقد الآلات وانما هو من قواعد الاسلام انه تكون للنفس
بعد المفارقة ادراكات متجددة جزئية واطلاع على بعض
جزيئات احوال الاصباء سيما المدن كان بينهم وبين الميت
تعارف في الدنيا ولهذا يتفق بزيارة القبور والاستعانة
بنفوس الاضيار من الاموات في استئصال الطيرات و
استرقاء الملمات فان للنفس المفارقة تعلقا بالبدن
وبالنزلة التي دفنت فيها فاذا اراد ان تلك الشربة وتوجهت
نفس تلقاء نفس الميت حصل بين النفسين ملاقاته واقفا
قوله فصل قوة النفس قوة النفس باعتبار تأثيراتها في قوتها
من المبادئ للاستكمال بالعلوم والادراكات تسمى عقلا
نظريا ومشهور ان مراتبه اربع لانه اكمال واما استعداد
تلك الكمال قوى او متوسط او ضعيف فالضعيف هو محض
قابلية النفس للادراكات يسمى عقلا بسيولا نيا تشبها
بالسيول الاولى اطلاقا في نفسها من جميع الصور القابلة

الادراكات العقلية في شرح المقاصد

لها بمنزلة قوة الطفل للكتابة والمتوسط وهو استعدادها
لتحصيل النظريات بعد حصول الضرورات تسمى عقلا
بالمملكة لما حصل لها من ملكة الانتقال الى النظريات بمنزلة
الامى المستعد لتعلم الكتابة ويختلف مراتب الناس
في ذلك اختلافا عظيما بحسب اختلاف درجات الاستعداد
والقوى وهو الاقترار على استحضار النظريات متى شاء
من غير افتقار الى كسب جديد لكونها مكتسبة مخزونة تحضر
بمجرد الالتفات بمنزلة القادر على الكتابة حين لا يكتب
وله ان يكتب متى شاء يسمى عقلا بالفعل لشدة قربه
من الفعل واما الكمال فهو ان يحصل النظريات مشاهدة
بمنزلة الكاتب حين يكتب ويسمى عقلا مستقادا اي
من خارج هو العقل الفعال الذي يخرج نفوسنا من القوة
الى الفعل فيماله من الكمالات ونسبته اليها نسبة الشمس
الى ابصارنا ويختلف عبارات القوم في هذه المذكورات
اسامي لهذه الاستعدادات والكمالات والنفس باعتبار
انصافها بها او لقوى في النفس هي مباديها **قوله** وباعتبار
تأثيراتها في البدن اع وقوة النفس باعتبار تأثيراتها في البدن لتكميل
جوهره وانه كان ذلك ايضا عائدا الى تكميل النفس من جهة
ان البدن انه لها في تحصيل العلم والعمل يسمى عقلا عمليا

وهي قوة بها يتمكن الانسان من استنباط الصناعات
 والتصرفات في موضوعاتها التي هي بمنزلة المواد كما تطلب
 للتجار وتميز مصاطم التي يجب الاتيان بها من المفلس
 التي يجب الاجتناب عنها ليستظم بذلك امر معاشه ومعاودة
 وبالجملة هي مبدء حركة بدن الانسان الى الافعال عملية نظرية
 الخاصة بالروية على مقتضارها، تحضرها متلاحقة ولها مناسبة
 الى القوة الشروعية ومنها يتولد الضحك والجل والبكاء ونحوها
 ونسبة الى الطوايس الباطنة وهي استيعابها في استخراج امور
 مصلحية وصناعات وغیرها ونسبة القوى النظرية وهي
 ان افاعيل اعز اعماله الاختيارية تنبعث عن ارادة جزئية
 يستند الى ارادة كلية تستبطن مقدمات اولية او ثورية
 او عرفية او ظنية يحكم بها القوة النظرية مثلاً يستبطن قولنا
 بطل الدرهم جميل والفعل الجليل ينبغي ان يصدر عنا ان بطل
 الدرهم ينبغي ان يصدر عنا ثم يحكم بان هذا الدرهم ينبغي
 ان يبذل لهذا المستحق فينبعث من ذلك شوق وارادة الى
 بذله فيقدم القوة المحركة على دفعه الى المستحق **قوله** وينفع على
 الاول لا ينبغي ان كمال القوة النظرية معرفة اعيان الموجودات
 واحوالها واحكامها كما هي على الوجه الذي تحل عليه نفس الامر
 بقدر الطاقة البشرية وبسبب حكمة نظرية وكما القوة العملية

القيام بالامور على ما ينبغي اي على الوجه الذي يرضيه
 العقل الصحيح بقدر الطاقة البشرية وبسبب حكمة عملية
 ونسبة الطلعة على ما يشمل القسمين بانها خروج النفس
 من القوة الى الفعل في كمالها الممكن علماً وعملاً الا انه كثير الخلل
 وفي الباطن والاضلال في شأن الكمال وفي كون الاشياء
 كما هي والامور على ما ينبغي لنزول الاقتداء في ذلك بمن شئت
 بالمعجزات الباهرة انهم على هدى من الدواعي وكانت
 الحكمة الحقيقية هي الشريعة لكن لا يجوز مجرد الاحكام
 العملية بل بمعنى معرفة النفس بالها وما عليها والعمل
 بها على ما ذهب اليه اهل التحقيق من ان الحكمة
 المشار اليها بقوله تعالى ومن يؤت الحكمة فقد اوتى
 خيراً كثيراً هو الفقه فانه اسم للعلم والعمل جميعاً وقد قسم
 الحكمة المفسرة بمعرفة الاشياء كما هي الى النظرية والعملية
 لانها ان كانت علماً بالامور المتعلقة بقدرتنا واختيارنا
 فعلية وغايتها العمل وتخصيل الخير والافضلية وحمل
 وغايتها ادراك الحق وكل منهما ينقسم بالقسم الاول
 الى ثلاثة اقسام فالنظرية الى الالهي والاراضي والطبيعي
 والعملية الى العلم الاخلاق وعلم تدبير المنزل وعلم السيلة
 المدنية لان النظرية ان كان علماً باحوال الموجودات

من حيث تتعلق بالمادة تصورا وقواما فهي العلم الطبيعي
وان كان من حيث تتعلق بها قواما لا تصورا فالرياضي
كالبحث عن الخطوط والسطوح وغيرهما مما يقتضيه المألوف
في الوجود لا في التصور وان كان من حيث لا تتعلق بها
لاقواما ولا تصورا فاللهي وبسمي العلم الاعلى وعلم ما بعد
الطبيعي كالبحث عن الواجب والمجودات وما يتعلق
بذلك والحكمة العملية ان تعلقت بامر يتنظم بها حال
الشخص وكما نفه فالحكمة اطلاقية والافان تعلقت
بانظام المشاركة الثانية الخاصة فالحكمة المنزلية
او العامة فالحكمة المدنية والسياسية **قوله** واصول
الاخلاق الفاضلة اي للانسان قوة شهوية هي مبداء
جذب المنافع ودفع المضارمة الماكل والمشارب وغيرها
وبسمي القوة البرهيمية النفس المارة وقوة غضبية هي
مبداء الاقدام على الاهوال والشوق الى التسلط والترفع
وبسمي القوة السبعية والنفس اللوامة وقوة نظمية هي
مبداء ادراك الحقائق والشوق الى النظر في العواقب
والتمييز بين المصالح والمفاسد وحدث من اعتدال
حركة الاولى العفة وهي ان يكون تصرفات البرهيمية على
وفق اقتضاء النطقية ليسلم عن ان يتعبد بالرهوى

وبسجدها اللذات ولها طرف افراط هي الخلاعة و
الفجور اي الوقوع في ازدياد اللذات على ما ينبغي وطرف
تفريط هو الخلة واي السكون عن طلب ما رخص فيه
العقل والشرع من اللذات ابشار الاخلية ومن اعتدال
حركة السبعية الشجاعة وهي انقيادها للنطقية ليكون
اقدامها على حسب الروية من غير اضطراب في الامور
الربانية ولها طرف افراط هو التهور اي الاقوام على
ما لا ينبغي وتفريط هو الجبن اي الاذرع على ما لا ينبغي ومن
اعتدال حركة النطقية الحكمة وهي معرفة اطلاق على
ما هي عليه بقدر الاستطاعة وطرف افراطها الجبرة و
هي استعمال الفكر فيما لا ينبغي ولا على ما ينبغي وطرف
تفريطها الغباوة وهي تعطيل الفكر بالارادة والوقوف
عن اكتساب العلوم قالا واساط فضائل اللطراف
رذائل واذا مترجت الفضائل حصل من اجتماعها
حالة مشابهة وهي العدالة فاصول الفضائل العفة
والشجاعة والحكمة والعدالة وكل منها شعب وفروع
مذكورة في كتب الاخلاق وكذا الرذائل الستة **قوله**
فصل في العقل اي اصحجت الفلاسفة على وجوده بوجوه
احد ثا ان المعول الاول لا يجوز ان يكون صيلا لانه لو كان

جسما وهو مركب من الهيولى والصورة لزم صدور الكثير
 عن الواحد الحقيقي وهو وح ولا يجوز ان يكون هيولى او
 صورة لانه لو كان احدهما وكل منهما لا يوجد دون الآخر
 لزم فاعلية احدهما للآخر وهو وح اما الهيولى فلان
 شأنها القبول دون الفعل والصورة فلانها انما يفعل
 بمشاركة الهيولى فيلزم تقدمها على نفسها ولا يجوز
 ان يكون عرضا لانه لا يمكن بدون الحال اما معلول للعلّة
 الاولى اعتر الواجب فيلزم صدور الكثير اعني العرض
 والحال عن الواحد الحقيقي واما العرض فيلزم تقدم الشيء
 على نفسه ولا يجوز ان يكون نفس لانها تتوقف في التاثير
 على البدن وهو اما معلول للواجب فيلزم الكثرة او التفسير
 فيلزم تقدمه على نفسه فصار الحاصل ان لنا امر خارج وجوده
 عن العلّة الاولى وابعاده للمعلول الثاني وما ذاك الا
 العقل لان الجسم كافي في الكثرة لا يصلح معلولا للعلّة
 الاولى وغيره لا يصلح علّة للمعلول الثاني لان ما يصلح منه
 للعلّة يقتضي علية الامر خارج عن ذاته فان كان
 معلولا لزم تقدم الشيء على نفسه وان كان معلولا للعلّة
 الاولى لزم صدور الكثرة عنها وثانيها ان علّة اول
 الاجسام يجب ان يكون عقلا والاك كان اما واحدا فيلزم

فالحل

صدور الكثير عنه واما غيره فيلزم تقدم الشيء على نفسه
 اما اذا كان جسما او عرضا قائما به فخط واما اذا كان نفسا
 فلان فعلها مشروط بالجم والاك كان عقلا لانفسا
 فذلك الجسم اما الجسم الاول فيتقدم على نفسه بمرتبة واما
 الثاني والثالث فيتقدم بمراتب واما اذا كان مادة
 او صورة فلان كلا منهما لا يوجد بدون الاخرى ومعلومهما
 جسم فلو كان فاعل الجسم الاول احدهما كان قبل الجسم الاول
 جسم وفيه تقدم الشيء على نفسه بمرتبة او بمراتب واعترض
 على الوجهين بمنع بعض المقدمات اى لان امتناع صدور
 الكثير عن الواحد ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون الواجب
 مختارا يصدر عنه الكثرة بواسطة الارادة ولا يتم
 ان اول ما يصدر عن الواجب يلزم ان اخذ الامور المذكورة
 لم لا يجوز ان يكون صفة من صفات الواجب ثم يصدر
 المعلول الثاني والثالث عن تلك الصفة او عن الذات
 بواسطة ولا يتم ان المعلول الاول يجب ان يكون موجودا
 لما بعده بل اذا ان يكون واسطة وح يجوز ان يكون اول
 ما يصدر نفسا او مادة او صورة ثم يصدر بواسطة
 البدن او اجزاء الاخرى الجسم ولا نزاع في جواز صدور
 الكثير عن الواحد عند اختلاف اجهات والاعتبارات

ولأن النفس تتوقف على البدن لأن الحركة الطبيعية
في تأثيرها بل في أدراكها **قوله** وبان دوام حركاتها
هذا ثالث وجوه الاحتجاج على ثبوت العقل بقرينه
ان حركات الافلاك ارادية لانها ليست طبيعية
لان الحركة الطبيعية يكون عن حالة متغيرة الى حالة ملائمة
فلو كانت طبيعية لزم في الوصول الى كل نقطة ان تكون
مطلوبا بالطبع من حيث الحركة اليها ومهر وابعث
بالطبع من حيث الحركة عنها وهو محال لافترس لانها
انما تكون على خلاف الطبع فحيث لا طبع لا فتعين
ان تكون ارادية فتكون لمط اما محسوس ومعقول
والاول بطلان طلب المحسوس اما يكون للجذب او
للدفع وجذب الملاطم شهوة ودفع المناظر غضب
وهما على الفلك مح لانه بسط مشابه للاحوال لا يتغير
من حالة غير ملائمة الى حالة ملائمة فتعين الثاني وهو
ان يكون المطعقولا وذلك المطعشوق لان دوام
الحركة انما يكون لفراط طلب يقتضيه حجة مفردة في العشق
فالعاشق الطالب اما ان يبريد ببلذاته او ينيل صفاته
او ينيل شبه احداهما والامكان له تعلق بالمعشوق والاولان
باطلان لان الذات او الصفة اما ان ينال في الجملة

فيلزم انقطاع الحركة لا متناه طلب احاصل وهو محال لانها
علة وجود الزمان واما ان لا ينال اصلا فلا بد من اليأس عن
حصول ما هذا شأنه ويلزم الانقطاع او دوام طلب المح
على ان ينيل الصفح لا متناه زوالها عن محلها فتعين
الثالث وهو ان يكون الطلب لنيل شبه بالمعشوق لا يجوز
ان يكون شبها مستقرا والا يلزم الانقطاع او طلب
احاصل بل شبها غير مستقرا في شبهها بعد حيث ينقضي
شبه ويحصل اخر ويجب ان يحفظ ذلك بتعاقب
الافراد لا الى نهاية والا يلزم الانقطاع فثبت ان
ان المطع حصول مشابهاة غير متناهية يحصل على
التدرج في اوقات غير متناهية لئلا يلزم انقطاع الحركة
فيكون المعشوق موجودا متصفا بصفات كمال غير متناهية
يتحرك الفلك فيخرج بحركته الاوضاع الممكنة من القوة
الى الفعل ويحصل بكل وضع شبه بالمعشوق الذي هو
بالفعل من كل الوجوه ولم يزل يزول وضع ويحصل اخر فيزول
شبه ويحصل اخر ويحفظ كل منهما بتعاقب الافراد و
الفلك يقبل منه الفيض بواسطة تلك المشابهات
ولا يجوز ان يكون ذلك هو الواجب والالم يختلف الحركات
فتعين ان يكون عقلا وثبت بذلك تعدد العقول اعترض

عليه بان لا يتم وجوب دوام حركة السماء وانتفاع انقطاعها
ولا يتم ان طلب المحسوس لا يكون الا لا يجذب او الرفع لم لا يجوز
ان يكون لمعترضة او التشبيه او غير ذلك ولا يتم استحالة
الشهوة والغضب على الافلاك ولا يلزم من تشابه
اجزائها في الحقيقة تشابه احوالها ولا يتم ان يلزم من عدم
نبيل كمال المعشوق احواله حصول اليأس والامن بنبيل
انقطاع الطلب لم لا يجوز ان يدوم الرجا او يكون المعشوق
احواله امر غير قار في حفظ نوعه يتعاقب الافراد كما ذكرتم
في الشبه ولا يتم ان المعشوق الموصوف بصفات كمالية
غير متناهية هو العقل وانما يلزم ذلك لو كان ذلك على
الاجتماع دون التعاقب **قوله** وزعموا انها لا يكون احوالها
بشيرة الاحكام تنفع على اثبات العقول المجردة منها انها
ليست اقل من عشرة واما في جانب الكثرة فالعلم عند الله
كيف ولا قطع باحصار الافلاك الكلية في التسعة بل
يجوز ان يكون بين الفلك المحيط بالكل و تلك الشوايت
افلاك كثيرة وان يكون كل من الشوايت في فلك ولو سلم
فيجوز ان يكون كل من الافلاك اجزائية عقلية بمرامه ويتشبه
هو بوجه لا يعلم كنهه الا الله تعالى وحده وانما يصير عشرون
كون الافلاك تسعة لان الاول مصدر لفلك ونفس العقل

وهكذا الى الاخر فيكون العقول الصادرة تسعة ومع الاول
المصدر عشرة والعاشر الذي هو عقل الفلك الاخير به بمرام
عالم العناصر بحسب الاستعدادات التي تحصل للمواد العنصرية
من تجدد الأوضاع الفلكية والمراد بتدبير العقول المتأثير
اخفاضة الكمالات لا النصرف الذي للنفوس مع الابدان
ومنها انها ازلية لما سبق من ان كل حادث مسبوق ببلو
يجل فيها كالصور والاعراض او من يتعلق بها كالنفوس والعقول
مبارة عن ذلك ومنها ان كلامه العقول نوع مختص بشخص
لان تكثر اشخاص النوع الواحد لا يكون الا بحسب المواد وما
يكتسبها من الهيئات ومنها ان كمالاتها حاصلة بالفعل
لان خروج الشيء من القوة الى الفعل لا يكون الا بماله مادة
تندرج في الاستعدادات بحسب تجدد المعدادات من الاوضاع
والحركات ومنها انها عاقلة لذواتها وجميع الكليات اما
لذواتها فلانها حاضرة بما هي اتم عند ذواتها المجردة وهو
معنى العقل اذ لا يتصور في تعقل الشيء لنفس حصول المثال
المطابق واما لغيرها فلانها مجردة وكل مجرد يمكن ان يعقل
لبرائته عن الشوائب المادية واللواحق العنصرية المانعة
عن التعقل وكل ما يمكن ان يعقل فانه يمكن ان يعقل مع غيره
من الكليات لان الصور العقلية ليست متعانة بل متقارنة

وكل ما يمكن ان يعقل مع غيره صح ان يقارن من غير ان يتوقف
 صحة المقارنة على حصولها في جوهر عاقل لان ذلك متاخر
 عن صحة المقارنة ضرورة تقدم امکان الشئ على حصوله ^{فقط}
 صحة المقارنة عليه لزم الدور فاذا صح مقارنته الجرد وسائر
 العمليات ثابتة عند حصول الجرد في الاعيان فثبت صحة
 نقله اياها اذ لا معنى له سوى مقارنتها للجهود وصورها عنده
 وكل ما يصح للعقول المجردة فهو حاصل بالفعل لما فتكون علة
 عاقلة لذهواتها وجميع المعقولات ومنها انهما مبادى التنوير
 والاجرام لان مبداء النفوس كلها لا يجوز ان يكون هو الواجب
 لان النفوس لا يكون الاعم الاجسام فلا يصدر عن
 الواحد الحقيقي ولا ان يكون من الاجسام واجزاؤها
 واحدها لانها انما بفعل بمشاركتها الوضع فلا يؤثر فيها
 لاوضع له ولا من النفوس لان الكلام في المبداء القريب
 ككلية الاجسام لا يجوز ان يكون هو الواجب ولا الجسم اجزاها
 واحدها ولا النفس لانها من حيث هي نفس انما بفعل
 بواسطة الجسم فتعين العقل ومنها ان مبداء النفوس كلها
 من حيث هي نفوس يجب ان يكون من العقول اذ لا يجوز
 ان يكون هو الواجب لانه النفوس لا تكون الاعم الاجسام
 فلا يصدر عن الواحد الحقيقي ولا ان يكون من الاجسام

واجزاؤها واحدها لانها انما بفعل بمشاركتها الوضع فلا يؤثر
 فيما لاوضع له ولا من النفوس لان الكلام في المبداء القريب
 الذي يستند اليه كلية النفوس وان كان بعضها من البعض
 وبهذا تبين ان المبداء القريب لكلية الاجسام لا يجوز
 ان يكون هو الواجب ولا الجسم واجزاها واحدها لانها
 لانها من حيث هي نفس انما بفعل بواسطة الجسم فتعين
 العقل ثم انك خير بابتداء هذه الفروع على مقدمات
 فلسفية غير مسلمة عند المتكلمين فلا حاجة الى التبيين ^{وهو}
 ويصدر عن الاول ان كانت اشارة الى ما ذكره الفلاسفة في ترتيب
 الوجود وكيفية صدور النفوس والاجسام عن العقول وقد
 سبق ان اول ما يصدر عن الواجب يجب ان يكون عقلا
 ولا شك ان له وجودا ووجوبا بالغير وامكانا في نفسه
 عنه باعتبار وجوده عقل ثانيا وباعتبار وجوبه بالغير فلكي
 وباعتبار امكانه جسم فلكي استنادا للاشرف الى الاشرف
 وهكذا من العقل الثامن عقل ونفس فلكي الى اخر ما ثبت
 بالبرهان من وجود الافاتك ثم تدبير عالم العناصر الى العقل
 الاخير بمعونة الاوضاع والحركات واعلم انه لما ثبت عندهم
 امتناع صدور الكثير عن الواحد الحقيقي صلو ما ذكر طريقا في
 صدور الكثرة عن الواحد على انه احتمال ارجح في نظرهم من

من غير قطع به ولم يجعلوا الوجود والامكان وكذا ذلك علما
مستقلة بل اعتبارات وجنات يختلف بها احوال
العلل الموجودة **قوله** وزعموا ان الملائكة ايا الفلاسفة
زعموا ان الملائكة هم العقول المجردة والنفوس العقلية ويحفر
باسم الكروبيين مالا يكون له علاقة مع الاجسام ولو بالتأثير
والعائلون من الفلاسفة باطن والشياطين زعموا ان
ان الجن جوهر مجرد لها تصرف وتأثير في الاجسام الغضوية
من غير تعلق بها تعلق النفوس البشرية بابدانها والشياطين
في القوى الخيالية في افراد الانس من حيث استيلائها
على القوة العاقلة وصرفها عن جانب القدس واكتساب
المكالات العقلية الى اتباع الشهوات واللذات
الطبيعية والوهمية ومنهم من زعم ان النفوس البشرية بعد
مفارقة ما عن الابدان وقطع العلاقة معها ان كانت
خيرة مطبوعة للذوات العقلية فهم الجن وان كانت شريرة
باعثة على الشرور والقبائح معينة على الضلالة والانها
في الغواية فهم الشياطين وباجلة قالوا بوجوه الملائكة
والجن والشياطين مما انعقد عليه اجماع الاراء وتطرق بكلام
الله وكلام الانبياء وحكي شاهدة الجن عن كثير من العقلاء
وارباب المكاشفات في الاولياء فلا وجه لتفريقها كما لا سبل



ان انبثاتها بالاولوية العقلية **قوله** وان لكل فلک روحا
اي يشير الى ما ذهب اليه اصحاب الطلسمات من ان لكل فلک
روحا كليا يدبر امره وينشعبت ارواح كثيرة مثلا للعرش
اعز الفلك الاعظم روح يرى اثره في جميع ما في جوفه ويسمى
النفوس الكلية والروح الاعظم وينشعب منه ارواح كثيرة متعلقة
باجزاء العرش واطرافها ان النفس الناطقة يدبر امر بدن الانسان
ولها قوى طبيعية وحيوانية ونفسانية بحسب كل عضو
على هذا اجل قوله في يوم يقوم الروح والملائكة صفا وقوله مع
وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم وهكذا
سائر الافلاك واشتوا الكل درجة روحا يظهر اثره عند حلول
الشمس تلك الدرجة وكذا الكل من الالهام والساعات والنجار
والجبال والمفاوز والعمارات والانواع النباتية والحيوانية
وبغير ذلك على ما ورد في ان الشرع من ملك الارزاق وملك
الجبال وملك البحار وملك الامطار وملك الموت ونحو ذلك
وباجلة فلما ثبت لكل من الابدان البشرية نفس يدبره فقد
اشتوا الكل نوع من الانواع بل لكل صنف روحا يدبره ويسمى
بالطباع التام لذلك النوع يحفظه عن الاغاث والخافات
ويظهر اثره في النوع ظهور اثر النفس الانسانية في الشخص وقد
دلت الاخبار الصحيحة على كثرتهم جدا كقوله عم اطلت السماء

وحق بها ان تاط ما فيها موضع قدم الا وفي ملك ساجد
 اوراق **قوله** وعندنا الخلائكة ارجوع وعندنا عصفور نحاس
 ظاهر الكتاب والسنة وهو قول اكثر الامة ان الخلائكة من
 اجسام لطيفة نورانية قادرة على التشكل باشكال مختلفة
 كاملة في العلم والقدرة على الافعال الشاقة شأنها الطاعات
 ومسكنها السموات هم رسل الله الى الانبياء وامناؤه
 على وجه يسجد الليل والنهار لا يقترنون لا بعصوة الله
 ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون واجل اجسام لطيفة هوائية
 تتشكل باشكال مختلفة ويظهر منها افعال عجيبة منهم المطيع
 والعاص والمؤمن والكافر والشايطين اجسام نارية شأنها
 القاء الناس في النار والفتوة بتذكير اسباب المعاصي
 والذات وانها منافع الطاعات وما اشبه ذلك على
 ما قال تعالى حكايه عن الشياطين وما كان في عليكم من سلطان
 الا ان دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلوموني ولوموا انفسكم قبل
 تركيب الانواع الثلاثة من امتزاج العناصر الاربعة الا ان
 الغالب على الشيطان عنصر النار وعلى الاخرين عنصر الهواء
 وذلك ان امتزاج العناصر قد لا يكون على القرب من
 الاعتدال بل على قدر صلابته غلبة احداهما فان كانت الغلبة
 للارضية يكون المتمزج مائلا الى عنصر الارض وان كانت للمائية

قال الما والواثية

قال الهواء اول النارية قال النار طيب لهذه الغلبة
 مع معين بل يختلف الى مراتب بحسب انواع المتمزجات
 ثم انه لا يمنع ظهور الكل على بعض الابصار وفي بعض الاحوال
 اما على القول باستناد الممكنات الى القادر المتخير فقط
 لجواز ان يخلق رؤيتهم في بعض الابصار والاحوال وفي
 البعض اما على القول بالاجاب فليجوز ان يكون فيهم
 من العنصر الكثيف ما يحصل معه الرؤية لبعض الابصار
 دون البعض وفي بعض الاحوال وفي البعض او يظهر او
 احيا ناع اجسام كثيفة هي بمنزلة الغشا والجلباب لهم
 فيبصرون ثم ما يرد على الكلام في باب من الابواب قد عرض
 المحصر عنه مخافة الاطراب والله الهادي لطريق الصواب
 واليه المرجع والمآب **قوله باب** في الالهيات اى البيا
 الخاسر في الالهيات الى المباحث المتعلقة بذات
 الله تعالى وتنزيهاته وصفاته وما يجوز عليه وما لا يجوز
 افعاله واسماؤه فنقول فنقول فنقول فنقول فنقول فنقول
 الالهيات وجود الواجب وعلى تحقيق انوارته بخالف
 سائر الالهيات طريق اثبات الواجب عند الحكماء انه
 لا شك في وجود موجود فانه كان واجبا فهو المرام وان كان
 ممكنا فلا بد له من علته بهما يتخرج وجوده وينقل الكلام اليه

فاما ان يلزم الدور والتس وهو محال او ينتهي الى الواجب
وهو المطلق وعند المتكلمين انه قد ثبت حدوث العالم ولا
شك في وجود الطاقوت وكل حادث في الضرورة لا يحدث
فاما ان يدور او يتس وهو محال واما ان ينتهي الى القديم لا يقتصر
الى سبب اصلا وهو المراد بالواجب فكلما الطريقين مبنى على
امتناع وجود الممكن او الطاقوت بلا وجود وعلى استحالة
الدور والتس والمتكلمون لما لم يقولوا بقديم شئ من
الممكنات كان اثبات القديم اثباتا للواجب ولا يرد
عليهم ما جوزه الحكماء من تعاقب الطاقوت من غير بداية
كالكمالات والاضاع الفلكية اما ولا فاما مر في مسئلة حدوث
العالم واما ثانيا فلان ذلك انما هو في المعوقات دون العلة
الموجودة التي لا بد من وجودها مع وجود المعلول وتوهم بعضهم
انه يمكن الاستدلال على وجود الواجب بحيث لا يتوقف
على امتناع الترخي بل ما رجع بان يقال لا بد ان يكون في الموجودات
موجود لا يقتصر الى الغير دفعا للدور والتس ولا معنى للواجب
سوى هذا وفي نظر لان مجرد الاستغناء عن الغير لا يقتضي الوجوب
وامتناع العدم الا على تقدير بطلان الترخي بل ما رجع والى
جائز ان يكون المستغنى عن الغير بوجودة تارة وبعدم اخرى من
غير ان يكون ذلك الوجود والعدم لذاته ولا غيره بل مجرد الاتفاق

ومنهم من توهم صحة الاستدلال بحيث لا يقتصر الى ابطال
الدور والتس بل يقال لو لم يكن في الموجودات واجب
لكانت باسرها ممكنة فيلزم وجود الممكنات لذواتها وهو
محال وفي نظر لان وجود الممكن من ذاته انما يلزم لو لم يكن كل ممكن
مستندا الى ممكن اخر لا الى نهاية وهو معنى التس وان اريد
بمجموع الممكنات من حيث هي فلا بد من بيان ان علتها
ليست بنفسها ولا جبرها منها بل خارج عنها وذلك احد
ادلة ابطال التس كذا قال المصنف شرح المقاصد ورده
بعض الفضلاء بان هذا ناش من عدم الفرق بين اللزوم
من الله الدليل وبين ابتداء الدليل عليه مع انه بين قوله
وقد شاع في الكتاب الالهى ان قد سبقت الدلالة على
وجود الصانع بالبرهان القطعي وهما يشيران الى وجوده افنية
بيان ذلك انه لا يشك احد في وجود عالم الاجسام من الافلاك
والكواكب والعناصر والكميات المعدنية والنباتية
والحيوانية وفي اختلاف صفات لها واحوال وقد صح
الاستدلال بذواتها وصفاتها لا بمكانها وصدورها على وجود
صانع قديم قادر حكيم فباني اربعة طرق هي الشائعة فيها
بين الجمهور واشهر اليها في اكثر من ثمانية موضوعات كتاب
الله تعالى كقوله تعالى ان في خلق السموات والارض

وهو انما هو الحق
سفه

واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع
 الناس وما انزل الله من السماء من ماء فاجابه الارض
 بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسبح
 المستخرين السماء والارض لايات لقوم يعقلون و
 كقوله تعالى وسبح لكم الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات
 بامره وكقوله تعالى سترهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم و
 كقوله تعالى الم نخلقكم من ماء مهين وكقوله تعالى ومن اياته خلق
 السموات والارض واختلاف السكك والوانكم الى غير ذلك
 من مواضع الارشاد الى الاستدلال بالعالم الاعلى من الافلاك
 والكواكب وحركاتها واورضاعها ولاحوال المتعلقة
 بها وبالعالم الاسفل من طبقات العناصر وعزائب امتزاجاتها
 والاثار العلوية والسفلية واحوال المعادن والنباتات
 والحيوانات سيما الانسان وما اودع بدنه مما يشهد به
 علم التشريح وسوره مما ذكر في علم النفس وبني الكمال على افتقار
 الممكن الى الموجود والحادث الى المحذور ضروري يشهد به
 الغطرة وان فاعل العجائب والعزائب على الوجه الذي
 لا وفق الاصل لا يكون الا قادرا حكيم فان قيل سلمنا ذلك
 لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك الصانع جوهر ارحم وحنينا من
 جملة الممكنات دون الواجب تعالى وتقدس فالجواب

انه يعلم باطس والتجيين ان الصانع لمثل هذا لا يكون
 الا غنيا مطلقا يفتقر اليه كل شئ ولا يفتقر هو الى شئ بل يكون
 وجوده لذاته فيكون الديل من الافنا عبات ولا استكشاف
 منها كثير ما يقوى الظن بحيث يفضى الى البقين **قوله**
 ثم اطلق ايج الحق ان الواجب تعالى يخالف الممكنات
 في الذات والحقبة اذ لو تماثلوا امتاز كل عن الآخر بخصوصية
 فمثل الوجوب والامكان اما ان يكون من لوازم الذات
 فيلزم اشتراك الكل فيه او الذات مع الخصوصية فيلزم
 التركيب المتماثل للوجوب الذاتي نعم يشارك ذاته ذات
 الممكنات بمعنى ان مفهوم الذات اعني ما يقوم بنفسه
 ويقوم به غيره صادق على الكل صدق العارض على المعروف
 كما لا وجود الواجب ووجود الممكن مع اختلافها با حقيقة
 يشتركان في مطلق الوجود والواقع عليهما وقوع لازم خارجي
 غير مفهوم فالادلة المذكورة في اشتراك الوجود في صورة التقسيم
 الى الواجب وبغيره ومن الجوزم به مع التردد في الخصوصية
 ومن تمام اطرفة الموجود والمعدوم لا تنفصل الا اشتراك
 مفهوم الذات وصدق على جميع الذوات من غير دلالة
 على تماثل الذوات وتشاركها في الحقيقة فما ذهب اليه بعض
 المتكلمين من ان ذات الواجب يماثل سائر الذوات

وانما يمتاز باحوال اربعة هي الوجود الواجب الذي
 قد يعبر عنه بالوجوب والحيوة والعلم التام والقدرة الكاملة
 او بحالة خاصة تسمى بالالهية الموجبة لهذه الاربعة تمسكا
 بالوجوه المذكورة غلط من باب اشتباه العارض بالمعروض
 وقد يجعل من مطالب هذا الباب ان الصانع ازلي
 وابدی ولا حاجة اليه بعد اثبات صانع واجب الوجود
 لذاته لان من ضرورة وجوب الوجود امتناع العدم
 ابد او ازل او بعض المتكلمين لما اقتضوا في البيان على
 ان لهذا العالم صانعا من غير بيان كونه واجبا او ممكنا
 افقروا الى اثبات كونه ازليا ابديا فينوا الا اوليائه
 لو كان حادثا لكان له محدث وتـ والثاني بان القديم
 يتمتع عليه العدم لكونه واجبا او مستهيا بطريق الايجاب
 لان الصادر بطريق الاختيار يكون مسبوقا بالعدم
قوله فصل في التنزيهات اي اى سلب ما لا يليق بالواجب
 فمنها نفي الكثرة عنه بحسب الاجزاء بان يتركب من جزئين
 او اكثر وبحسب اجزائيات بان يكون الموجود واجبين
 او اكثر واستدل على نفي التركيب بان كل مركب محتاج الى
 اجزاء الذي هو غيره وكل محتاج الى الغير يمكن لان ذاته من
 دون ملاحظة الغير لا يكون كافي في وجوده وان لم يكن ذلك الغير

فاعلامه خارجا عنه واستدل على امتناع تعدد الواجب بانه
 لو تعدد فالمتعين الذي به الامتياز اما نفس المهمة الواجبة
 او جزئها اولازمها فلا تعدد او امر منفصل فلا وجوب بالذات
 لامتناع احتياج الواجب في ذاته وتعيينه الى امر منفصل
قوله ولا بد وقوع ما قصده ايا شروع في طرق المتكلمين
 فمنها انه لو وجد الالهان وبصفان لا محالة بصفات الالهية
 من العلم والقدرة والارادة وغير ذلك فاذا قصد الى ايجاد
 مقدور معين حركة جسم معين في زمان معين فوقع
 اما بان يكون بهما معا فلا يلزم عدم استقلال كل منهما بالقدرة
 والارادة والتقدير خلافا او يكون بكل منهما فيلزم تواردهما
 عليتين مستقلتين على معلول واحد شخصي او يكون باحدهما
 فيلزم التنزيح بل لا مرجح لان مقتضى القادرية ذات الاله
 والمقدورية امكان الممكن فنسبة الممكنات الى الالهيين
 المفروضين على السوية من غير رجحان ومنها انه لو وجد الالهان
 بصفات الالهية فاذا اراد احدهما امر الحركة جسم مثلا
 فاما ان يتمكن الاخر من ارادة ضده او لا وكلاهما محال اما الاول
 فلانه لو فرض تعلق ارادته بذلك الضد فاما ان يقع
 مرادهما وهو لا يستلزام اجتماع الضدين او لا يقع مراد
 واحد منهما وهو لا يستلزامه بجز الالهين الموصوفين

بكمال القدرة على ما هو المفروض والاستلزام لا ارتفاع الضدين
المفروض امتناع خلقها على غير ما طر كنه جسم يسكنه في زمان
معين او يقع مراد احدهما دون الاخر وهو لا يستلزم عجز
من فرض قادر حيث لم يقع مراده والتبرج بل ابرج واما
الثاني فلانه يستلزم عجز الاخر حيث لم يقدر على ما هو ممكن
في نفسه لانه ارادة الضد وهذا البرهان صحيح ببيان التماثل
ومنها انه لو وجد الهان فان اتفاقا على ايجاد كل مقدور
لزم التوارد وان اختلفا لزم مفاسد التماثل اعني عجزهما
او عجز احدهما مع التبرج بل ابرج ومنها ان بعثة الانبياء
وصدقهم بدلالة المعجزات لا يتوقف على الوعدانية فيجوز
النسك بالادلة السبوية كالنصوص القطعية من كتاب
الله تعالى ذلك وهي كثيرة وكما جاء الانبياء على الدعوة
الى التوحيد ونفي الشرك وما قيل ان التعدد يستلزم
الامكان لما عرفت من ادلة التوحيد فالحال يعرف ان الله
تعالى واجب الوجود خارج عن جميع الممكنات لم يثبت
اثبات العوثة والرسالة ليس بشئ لان غاية الاستلزام
الوجوب الوحدانية لا يستلزم معرفة معرفتها فضلا عن
التوقف ومنشأ الغلط عدم التفرقة بين ثبوت الشئ
والعلم به وقوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا

اشارة الى برهان التماثل فان اريد بالف عدم التكون
فتقريبه انه لو تعدد الاله لم يتكون السماء والارض لا يكونان
اما بمجموع القدرتين او بكل منهما لو باصدهما والكل بطا اما الاول
فلان من شأن الاله كمال القدرة واما الاخران فلما مروا ان
اريد بالف والظن عاها عليه من النظام فتقريبه انه لو تعدد
الاله لكان بينهما التنازع والتغالب وتميز صنع كل واحد
الاخر بحكم اللزوم العادي فلم يحصل بين اجزاء العالم هذا
الانتظام الذي باعتبار صا الكمال بمنزلة شخص واحد
يختل الانتظام الذي به بقاء الانواع وترتب الآثار **والثاني**
والمشركون هم الثنوية ايا المشركون طوائف منهم الثنوية
القائلون بان للعالم الهين نور هو مبداء الاجزاء وظلمة
هو مبداء الشرور وفادة لانها عرضان فليزمن قد يلزم
وكون الاله محتاجا اليه وكانهم ارادوا معنى اخر سوى المتعار
فانهم قالوا بالنور في عالم قادر سميع بصير ومنهم المجوس
القائلون بان مبداء الاجزاء هو يزدان ومبداء الشرور
هو اهرمن واختلفوا في ان اهرمن ايضا قديم او حادث
من يزدان وشبهتهم انه لو كان مبداء الاجزاء الشرور احد الزم
كون الواحد خيرا او شرا او هو محو والاطواب منع اللزوم
ان اريد بالظن من غلب خيره وبالشر من غلب شره ومنع

استحالة اللازم ان اريد خالق الجبر وخالق الشر في الجمله غاية
الامر انه لا يصح اطلاق الشر لظهوره فيمن غلب شره
وعورض بان الجبر ان لم يقدر على دفع الشرير او الشرور
متجاوز ان قدر ولم يفعل فشرير وان جعل ابقاء ما خيرا
لما فيه من الحكم والمصلح الطيبة كما يزعم المعتزلة في خلق ابليس
وذريته واقداره وتمكينه من الاعتواء فلعل نفس خلق
الشرور والقبائح ايضا كذلك فلا يكون شر او سفها
ومنهم اليهود القائلون بان عزيز ابن الله اصابه الله
تعالى بعد موته وكان يقرأ التوراة عن ظهر قلبه ومنهم النصارى
القائلون بان المسيح ابن الله حيث ولد بلا اب وورد
في الانجيل ذكرهما بلفظ الاب والابن والابن اب انه لو صح
النقل من غير تحريف فمعنى الابوة الربوبية وكونه المبدأ
والمرجع ومعنى النبوة التوجه الى جانب الحق بالكلية كما بين
السبل او قصد التشريف والكرامة ولهذا نقل في الانجيل
مثل ذلك في حق الاله ايضا حيث قال اني صاعد الى ابي
وايكم والهي والرحم ومنهم عبدة الاصنام ولهم في ذلك
ناويلات الاول انها صور ارواح تدير امرهم وتعنتي
باصلاح حالهم الثاني انها صور الكواكب التي اليها تدبير
هذا العالم فزبنوا كل ما منها بما يناسب ذلك الكوكب

الثالث ان الاوقات الصالحة للطلسمات القوية
الاثار لا توجد الا احيانا من ازمة متطاولة جدا فعملوا
في ذلك الوقت طلسمات مطلوبة خاص بعظمته ويرجعون
اليه عند طلبه الرابع انهم اعتقدوا ان الله تعالى جسم على
احسن ما يكون من الصور وكذا الملائكة فالتخذوا صورها بالغوا
في تحسينها وتنزينها وعبدوا لذلك الطلسمات لئلا يلامت منهم
من هو كامل المراتبة عند الله تعالى اتخذوا تماثلا على صورته وعظمته
تشفعا الى الله تعالى وتوسلا وهذه التماثلات كلها باطلة
لان استحقاق المعبودية يستلزم الوجوب هو مستف
عن الاصنام ومائروا الا ليعبدوا والهاوا احد لا اله الا هو
سبحانه عما يشركون **قوله** واما القائلون بقدوم الصفات
الى معنى ان المشركين هم المذكورون واما القائلون بقدوم
الصفات وهم الاشاعرة والقائلون بخلق الجبر ان لا فعل
والشيطان للشرور والقبائح وهم المعتزلة والقائلون
باجساد العقول للنفس والاجسام والافلاك لما في عالم
العناصر وهم الفلاسفة فيبالغون في التوحيد اما الاشاعرة
فيبالغون في نفق تعدد الخالق واما المعتزلة فيبالغون في نفق
تعدد القديم والكل متفقون على نفق تعدد الواجب والمستحق
للعادة والموجد للاجسام واما الفلاسفة فيبالغون في توحيد الذات

والصفات والافعال لا يجوزون التكثرة الذات
بوجه من الوجوه ويجعلون الصفات عين الذات ويمتنعون
عن التكثرة الاثار الا ان قولهم يقدم العقول وهي ذات
مستقلة وبابها للنفوس والاجسام التي هي ذات
مستقلة خطب **بمثل قول** والواجب ليس بجسم اما الواجب
ليس بجسم لان لكل جسم مركب من اجزاء عقلية هي اجنس
والفصل وجودية هي الهيولى والصورة او الجواهر الفردة
ومقدارية هي الابعاض وكل مركب محتاج الى جزئيه ولا شيء
من المحتاج بواجب وليس بعض لان كل عرض محتاج
الى محل يقوم اذ لا معز له سوى ذلك وليس بمنجز لانه
لو كان متجز الزم قدم الجزئ ضرورة امتناع المنجز بدون
الجزء واللازم بطال ما بين من حدوث ما سوى الله تعالى
وصفاته ولانه لو كان متجز المكان محتاجا الى الجزئ ضرورة
والمحتاج الى الغير ممكن فيلزم امكان الواجب ومكان الجزئ
مستغنيا عنه لا مكان اطلاقا والمستغنى عن الواجب يكون
مستغنيا عما سواه بالطريق الاولى فيكون واجبا والمفروض
ان الواجب هو المنجز لا الجزئ وليس بجوهر لان معنى الجوهر
ممكن مستغنى عن المحل او ماهية اذا وجدت كانت لا في
موضوع فيكون وجوده زائدا عليه والواجب ليس كذلك

على ما سبق ولو اريد به القايم بنفسه وباطن الموجود فيمنع
اطلاقهما على الواجب تعالى اما سمعا فاعدم اذن الشارع
واما عقلا فلا يراد به بما عليه المجتهد من كونه جسما بالمعنى المشهور
وبما عليه النصارى من انه جوهر واحد ثلثة اقايم **قوله** والقول
بانه جسم ايا القائلون بحقيقة الجسمية والجزء والجهة اختلافوا
فيما بينهم فقبل انه على صورة انسان وقيل ذلك وقيل انه في
جهة العلو مما سالا للعرش وقيل انه محاذ للعرش وينالهم
على قضاياء وهمية كاذبة تستلزمها وعلى ظهور ايات واحاديث
تشعر بها اما الاول فلقولهم كل موجود اما جسم او جسماني
والواجب متمم ان يكون جسمانيا لا متعلق احتياجه فتعين
كونه جسما وبقولهم كل موجود اما متجز او حال في المنجز و
يتعين كونه متجزا لما ذكره وبقولهم الواجب اما متصل بالعالم
او منفصل عنه واما ما كان يكون في جهة منه ويدعون في صحة
هذه المنفصلات وتمام انحصارها بالضرورة والواجب
المنعكف وليس تركها غير الشئ ونقيضه او المساوي
لنقيضه واطبق اكثر العقلاء على خلافها وعلى ان الموجود
اما جسم او جسماني او ليس بجسم ولا جسماني وكذا التفسير
الاخير ان والجزء بالانحصار في القسمين انما هو من الاحكام
الكاذبة للوهم ودعوى الضرورة مبينة على العناد والمكابرة

او على ان الوهيات كثيرة ما يشبه بالاوليات واما الثاني
 فكقوله تعالى وجاء ركبك وهلم ينظرون الا ان باهم تهم
 الله الرحمن على العرش استوى اليه يصعد الحكم الطب
 ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاعزاز في يمينه خلق
 بيدي والسموات مطويات بيمينه يا صرنا على ما فرطت
 في جنب الله الى غير ذلك وكقوله عليه السلام للجارية الحرة
 ابن الله قشارت الى السماء فلم ينكر عليها وحكم باسلامها
 وكقوله عم ان الله ينزل الى السماء الدنيا الحديث ان
 الله خلق ادم على صورته ان الجبار يضع قدمه في النار انه
 يضحك الى اوليائه حتى يبدو نواجذه ان الصدقة تقع في كف
 الرحمن الى غير ذلك والواجب انهما ظنيت سمعية في معارضة
 قطعيات عقلية فنقطع بانها ليست على ظهورها ونفوض
 العلم بمعانيها الى الله تعالى مع اعتقاد حقيقتها جريا على
 الطريق الاسلامي الموافق للوقوف على الا الله في قوله تعالى
 وما يعلم تاويله الا الله او ناول تاويلات مناسبة موافقة
 لما عليه الادلة العقلية على ما ذكر في كتب التفسير وشروح
 الحديث سلوكا للطريق الاحكام الموافق للعطف في الا الله
 والراسخون في العلم **قول** ولا يتجدد لما سبق الى الواجب
 لا يتجدد بغيره ولا يحل فيه اما الاتحاد فلما سبق من امتناع اتحاد

الاثني ولانه يلزم انقلاب الممكن واجبا او الواجب ممكنا
 على تقدير زوال امكان الغير او وجوب الواجب او اجتماع
 الوجوب والامكان في ذات واحد على تقدير بقاء الوجوب
 والامكان واما الطول فلان الحال في الشيء يقتضي البقاء
 سواء كان حلول جسم في مكان او عرض في جوهر او صورة في
 مادة كما هو رأي الحكماء او صفة في موصوف كصفات الجرد
 والافتقار الى الغير بنا في الوجوب فان قيل قد يكون
 حلول متزاج كالما في الورد قلنا ذلك من خواص الاجسام
 ومقتضى المانقسام وعائد الى حلول الجسم في المكان
 ولانه لو حل في شيء لزم تحيزه لان المعقول من الطول
 بانفاق العقل هو حصول العرض في الجبر تبعا لطول
 الجوهر واما صفات الباري فالقلاسة لا يقولون
 بها والمتكلمون لا يقولون بكونها اعراضا ولا بكونها
 حالة في الذات بل قائمة بها بمعنى الاختصاص الناعت
قول وحكي الطول والاتحاد ايجوع كما قامت الدلالة
 على امتناع الطول والاتحاد على الذات فكذلك اعلى
 الصفات بل اولى لاستحالة الصفة عن الذات
 والاصحالات التي يذهب اليها اوتام المحي الفين في
 هذا الاصل ثمانية حلول ذات الواجب او صفة في بدنه

الانسان اورو حه وكنه الاتحاد والحق الفنون منهم النصارى
 ومنهم مفتنون الى الاسلام اما النصارى فقد ذهبوا
 الى ان الله تعالى جوهر واحد ثلثة اقانيم هي الوجود
 والعلم والحيوة المعبر عنها عندهم بالاب والابن
 وروح القدس ويعنون بالجوهر القائم بنفسه لا تقوم
 الصفة وجعل الواحد ثلثة جهالة او ميل الى ان
 الصفات نفس الذات واقتصارهم على العلم والحيوة
 دون القدرة وغير ثلثة جهالة اخرى وكانهم يجعلون
 القدرة راجعة الى الحيوة والسمع والبصر الى العلم
 ثم قالوا ان الكلمة وهي اقنوم العلم احدثت المسيح
 وتدرعت بناسوته بطريق الامتزاج كما يلزم بالما
 عند المكائنة وبطريق الاشراق كما تشرق الشمس في
 على بلور عند النستورية وبطريق الانقلاب على واما
 بحيث صار الاله هو المسيح عند البيعقونية ومنهم من قال
 ظهر اللاهوت بالناسوت كما يظهر الملك في صورة
 البشر وقيل تركب اللاهوت والناسوت كالنفس
 مع البدن وقيل ان الكلمة قد تدخل الى فيصدر عنه
 خوارق للعادات وقد يفارق فيحمل الالام والافات
 الى غير ذلك من الهذيان اما المتتمون الاسلام

فمنهم

فمنهم بعض غلاة الشيعة القائلون بانه لا يتجسّد ظهور الروحاني
 بالجسماني كبريل في صورة وجه الكلبى وبعض الطين والشيكل
 في صورة الاناسى فلما بعد ان يظهر الله تعالى في صورة بعض
 الكاملين واولى الناس نكاحا واولاده المخصوصون
 الذين هم خير البرية والعلم في الكمالات العلمية والعملية
 فلمذ كان يصدر عنهم في العلوم والاعمال ما هو فوق
 الطاقة البشرية ومنهم بعض المتصوفة القائلون بان
 السالك اذا امتحن في السلوك وخاض طلبة الوصول
 فرما يحسّل الله تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا فيه
 كالنار في الجبر حيث لا تمايز او يتحدية وضح ان يقول هو
 انا وانا هو وحي يرتفع الامر والنهي ويظهر من الغرائب
 والعجائب ما لا يتصور من البشر وفاد الرئيس غنى
 عن البيان قال المصنف في شرح المقاصد وهو مناهجها
 اخرا: يوهان باطلول او الاتحاد وليا منه في شئ الاول
 انه السالك اذا انتهى سلوكه الى الله وفي الله يستغرق
 في التوحيد والعرفان بحيث يضمحل ذاته في ذاته ومفاته
 في صفاته وبقيب عن كل ما سواه ولا يرى في الوجود الا الله
 وهذا الذي يسمونه الفناء في التوحيد واليه يشير الحديث
 الالهى ان العبد لا يزال يتقرب الى حتى اجبته فاذا اجبته

يبحث لاثينية والتفاهيم

كنت سمع الذي به يسمع وبصره الذي به يبصر روح ربنا
 يصدر عنه عبارات تشع بالجلول والاتحاد لقصور
 العبارة عن بيان تلك الحال وتغذر الكشف عنها
 بالمقال ونحن على ساحل التمني نفترق من بحر التوحيد
 بقدر الامكان ونعترف بان طريق الفناء فيه العيان دون
 البرائة والله الموفق في الثاني ان الواجب هو الوجود المطلق
 وهو واحد لا كثرة فيه اصلا وانما الكثرة في الاضافات
 والتعينات التي هي بمنزلة الطيال والسراب في الكل
 في الحقيقة واحد يتكرر على انظار لا بطريق الخيال لطفه ويتكرر
 في النواظر لا بطريق الانقسام فلا حلول ههنا ولا اتحاد
 لعدم الاشئية والغيرية وكلامهم في ذلك طويل خارج
 عن طريق العقل والشرع وقد اشرنا في بحث الوجود
 الى بطلانه لكن من يفضل الله فماله من **ما** **حول** ويمتنع
 انصافه بحادث اياها الجمهور على ان الواجب يمتنع انصافه
 باطوار اى لا لموجود بعد العدم واجتبه اعاد ذلك بوجه
 الاول وهو المعتمد عند الحكماء ان الانصاف باحادث
 تغير وهو على اللبس واعترض بان ان اريد بالتغير مجرد
 الاستقلال من حال الى حال فالكبرى نفس المتنازع وان
 اريد بتغير الواجبية او تاثير وانفعال عن الغير فالصغرى



ما ينبغي
 ٩٣

مما يجوز ان يكون احادث معلول الذات بطريق الاستدلال
 او بطريق الاجاب بان يقتصر صفة كماله متلاحقة الا
 مشروطا ابتداء كل بانقضاء الآخر كحركة الافلاك عنهم
 الثاني ان الانصاف بالاحادث من حيث هو كذلك
 يمتنع في الازل والالزم كون الاحادث ازليا وهو يبط
 ضرورة ان الاحادث ماله اول والازل مالا اول له فاذا
 انصف به فيما لا يزال لزم انقلاب الممتنع ممكنا واعتراض
 بان الانصاف يمتنع في الازل على ان الازل فيه للانصاف
 لا الامتناع والواقع فيما لا يزال هو الانصاف مطلقا
 لا الانصاف الازلي فلما يلزم الانقلاب الثالث
 انه لو جاز انصافه باطوار لزم عدم خلقه عن الاحادث
 فيكون حادثا لما سبق في حدوث العالم ولمساعدة
 الحفم على ذلك اما الملازمة فلان المتصف بالاحادث
 لا يخلو عنه وعن ضده وضد الاحادث لانه منقطع لا احادث
 ولا شئ من القديم كذلك كما تقرر من انما ثابت قدمه
 عدمه واعترض عليه بان ان اريد بالضد ما هو المتعارف
 فلان ان لكل صفة ضدا وان الموصوف لا يخلو عن
 الضدين وان اريد مجرد ما يتاثير وجوديا كان عدا وعرضا
 حتى ان عدم كل شئ ضده ويستحيل اطلوعه عنهما فلان ان الضد

حادث م

اطاوت حادث فان القدم واكثوث ان صيلا
من صفات الموجود خاصة فعدم اطاوت قبل وجوده
ليس بقديم ولا حادث وان اطلاق المعدوم ايضا
باعتبار كونه غير مسبوق بالوجود او مسبوق به فهو قديم
وامتناع زوال القديم انما هو في الموجود لظهور زوال
العدم اللازم لكل حادث ثم ان انصاف الواجب
بالصفات الحقيقية المتغيرة المتعلقة بكونه عالميا
بهذا الطاوت وقادر عليه وبالسلوب والاضافات
الطاصلة بعد ما لم يكن كونه غير رازق لغير الميت رازقا
لغير المولود وبالاحوال المتحققة بعد ما لم يكن كالعالميا
المتحدة بتجدد المعلومات ليس من امتناع وبهذا
يندفع ما ذكره الامام الرازي من ان القول بكون الواجب
محلا للحوادث لازم على جميع الفرق وان كانوا يتبرؤن
عنه اما الاشاعة فلان زيدا اذا وجب كان الواجب
غير قادر على خلقه بعد ما كان وقاعلا له عالما بانه موجود
مبصر الصورة سامعا الصوت امراله بالصلوة بعد ما لم يكن
كذلك واما المعتزلة فلقولهم بحوث المبرية والكارية
لما يرى وجوده او عدمه والسمعية والمبصرة لما يحدث
من الاصوات والالوان وكذا يتجدد العالميا بتجدد

المعلومات عند ابي الحسين البصري واما الفلاسفة
فلقولهم بان الدنيا اضافة الى ما حدث ثم فح بالقبلية
ثم المعية ثم البعدية وهم لا يقولون بوجود كل اضافة حتى
يلزم انصاف بموجودات حادثه على ما هو المتنازع **قوله**
فصل في الصفات الوجودية ايجالا خفا ولا نزاع في
ان انصاف الواجب بالسلبات مثل كونه واحدا
بجود اليسر جهة وجبر لا يقتض ثبوت صفات له وكذا
بالاضافات والافعال مثل كونه العلي العظيم والاول
والاخر والظاهر والباطن والواسط والرافع والخافض
ذلك وانما الخلاف في الصفات الثبوتية الحقيقية
مثل كونه العالم والقادر فعند اهل الحق في صفات ازلية
زالمة على الذات فهو عالم له علم وقادر له قدرة وحي له
حياة وكذا في السميع والبصير والمتكلم وغير ذلك مع اختلاف
في البعض في كونها غير الذات بعد الاتفاق على انها ليست
عين الذات وكذا في الصفات بعضها مع بعض وهذا
لفرط تحريزهم عن القول بتعدد القدماء مع منع بعضهم
ان يقال صفات قديمة وان كانت ازلية بل يقال هو قديم
بصفاته واثره ان يقال هي قائمة بذاته او موجودة كما
بذاته ولا يقال هي فيه او معه او محاورة له او حادثة فيه

لا يهاجم التفابير والطبقيوا على انهما لا توصف بكونهما امرًا
وخالف في القول بزيادة الصفات اكثر الفرق كالفلاسفة
والمعتزلة ومن يجري مجراهم من اهل البدع والاهواء وسوء
القائلين بها بالصفاتية لنا ان الله تعالى عالم وكل عالم
فله علم لا يعقل من العالم الا ذلك وكذا القادر و
غيره فان قيل سلمنا ان له علما لكن لم لا يجوز ان يكون
علمه نفس ذاته لا زائدة عليه وكذا اسائر الصفات قلنا
لانه يلزم منه محالات احد ما ان لا يكون حامل تلك الصفات
على الذات مفيد بمنزلة قولنا الانسان بشرواذا
ذات والعالم عالم والعلم علم وثانيها ان يكون العلم
هو القدرة هي اطية وكذا البواقي من غير تمايز اصلا
لانها كلها نفس ذات فينظم فيس هكذا العلم هو الذات
والذات هو القدرة لان القدرة اذا كانت نفس ذات
كان الذات نفس القدرة ضرورة وثالثها ان يحرم العقل
بكون الواجب عالما قادرا حيا سمعا بصيرا من غير افتقار
الى اثبات ذلك بالبشرى لان كون الشيء نفسه ضروري
ورابعها ان يكون العلم مثلا واجب الوجود لذاته قائما
بنفسه صانعا للعالم معبودا للعباد حيا قادرا سمعا بصيرا
الى غير ذلك من الكمالات وليس كذلك وفاقا حصر الكعب

والقدرة

بان من زعم ان الله تعالى يعبد فهو كافر **قوله** وقالت المعتزلة
ان منسكت المعتزلة القائلون بنف زيادة الصفات
بوجوده الاول انه لو كانت الصفات زائدة على الذات
لزم محالات اولها استكمالها بالغير وهو يوجب النقص
بالذات فيكون محالا وثانيها تعليل عالمية تعالى مثلا
بالعلم مع انها واجبة لاستحالة اجمال عليه والاستحالة
افتقاره الى فاعل يجعله عالما وكذا البواقي والواجب
لا يعقل لان سبب الاحتياج الى العلة هو الجواز ليرتج
جانب الوجود فعالمية مثلا لا يعقل بالعلم بل يكون هو
عالم بالذات بخلاف عالمية فاعلها جائزة وثالثها
تعدد القدماء وهو كفر باجماع المسلمين وقد كفرت
النصارى بزيادة قدمين فكيف بالاكثر اوجب باننا
لا نسلم ان ما لا يكون عين الشيء يكون غيره بل صفاته
لا هو ولا غيره ولو سلم فلان استحال ذلك اذا كانت
صفة الكمال ناشئة عن الذات دائمة بدوامه بل ذلك
غاية الكمال ولا نسلم كونه العالمية امر او راء العلم معللا به
كما هو رأي مبتدئ الاحوال ولو سلم فلان وجودها بمعنى كونها
واجبة الوجود لانه لا يمتنع تعليلها بل معنى امتناع طلو
الذات عنها وهو لا ينافي كونها معللة بصفة ناشئة

عن الذات فان اللازم للذات قد يكون بوسط ولا يتم
تغاير الذات مع الصفات ولا الصفات بعضها مع
الصفات لثبوت التعدد فان الغيرين هما اللذان يمكن
انفكاك احدهما عن الاخر بكان او بزمان او بوجود وعلوم
او بهما ذاتان ليست احدهما الاخرى ولو سلم فالقول
بازلية الصفات لا يستلزم القول بقدمها لكونها اخص
فان القديم هو الازلي القائم بنفسه ولو سلم ان كل ازل
قديم فلا يتم ان القول بتعدد القديم مطلقا كقربا لا جلي
بل القديم الذاتي بمعنى عدم المسبوقية بالغير وقدم الصفات
زمانا بمعنى كونها غير مسبوقة بالعدم ولو سلم ان القول
بتعدد القديم كفر ذاتيا كان او زمانيا فلا يتم ذلك في الصفات
الصفات بل في الذوات خاصة اعني ما يقوم بانفسها
والضاري وان لم يجعلوا الاقانبم القديمة ذوات لكن
لزمهم القول بذلك حيث جوزوا عليها الاستقلال وقد سبق
بيان ذلك قوله تعالى وما من الا اله الا الله واحد بعد قوله
كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة شاهد صدق على انهم
كانوا يقولون بالهة ثلاثة فافهم هذا القول بالهة
له صفات كما انطق بها الكتاب **قوله** قالوا في بقاء
الصفات لها اثنا الوجه الثاني انه لو كانت له صفات قديمة

لزم قيام المعنى بالمتن لان القديم يكون باقيا بالضرورة
وعندكم ان بقاء المتن صفة زائدة عليه قائمة به وان قيل المعنى
بالمتن بطرف من الاصحاب من لم يجعل البقاء صفة زائدة بل
استمرار الوجود ومنهم من جوز في غير المتن قيام المعنى
بالمتن وانما امتنع قيام العرض بالعرض لان معناه التبعية
في التجزؤ والعرض لا يستقل بالتجزؤ فلا يتبعه غيره بل كلاهما
يتبعان الجوهر ومنهم من قال هي باقية بقاء هو بقاء الذات
فانه بقاء للذات وللصفات وللبقاء لانها ليست
غير الذات بخلاف بقاء الجوهر فانه لا يكون بقاء لا عرض
لكونهما مغايرة له والبقاء القائم بالشئ لا يكون بقاء
لما هو غيره ومنهم من قال ان الصفة باقية بقاء هو نفسها
فالعلم مثلا علم للذات فيكون به عالما وبقاء لنفسه
فيكون به باقيا كما ان بقاء الله تعالى بقاء له وبقاء للبقاء
ايضا وهذا كما جزم يكون كائنا بالكون والكون يكون
كائنا بنفسه وجاز حصول باقين بقاء واحد لان احدهما
كان قائما بالآخر فلم يوارى قيام صفة بذاثين بخلاف
حصول متحركين بكرة واسودين **قوله** قالوا فتمثل
قدرته ارج الوجه الثالث انه لو كان الباري تعالى قادرا
بالقدرة وعالما بالعلم كما قدرته وعلمه مماثلة لقدرة العبد

وعليه وحكم الامثال واحد فلا يصح قدرة الباري تعالى
 خلق الاصنام كمالا يصح قدرة العبد له ويلزم حدوث
 علمه تعالى كعلم العبد وكلما هما نظر البطلان والاطواب ان لزوم
 التماثل مهم بل هو از اشتراك الاختلافات في لازم واحد وكلم
 فالتماثل لا يوجب التساوي في الاوصاف بل هو اختلاف
 الامتثالات في الصفات كالوجودات على راي المتكلمين
قوله فمنها القدرة ايج المشهور ان القادر هو الذي ان
 شاء ففعل وان شاء ترك ومعناه انه يتمكن من الفعل
 والترك اى يصح كل منهما عنه بحسب الدواعي المختلفة
 وهذا لا ينافي لزوم الفعل عنه عند خلوص الدواعي بحيث
 لا يصح عدم وقوعه ولا يستلزم عدم الفرق بينه وبين
 الموجب لانه الذي يجب عنه الفعل نظرا الى نفسه بحيث
 لا يتمكن من الترك اصلا ولا يصدق انه ان شاء ترك
 كالشمس في الاشراق والشارف في الاحراق ثم الدليل على قدرة
 الباري تعالى وجوه الاول انه صانع قديم يستند اليه الطوائف
 وفاقا وصدور الحوادث عن القديم انما يتصور بطريق القدرة
 دون الايجاب واللا يلزم تخلف المعلوم عن تمام علته حيث
 وجدت في الازل العلة دون المعلوم لا يتم هذا الابد
 اثبات ان شيا من الحوادث يستند الى الباري تعالى

بلا واسطة وذلك بان بين انه قديم بذاته وصفاته وان
 العالم حادث فيجب اجزائه على ما قرره المتكلمون او يبين
 امتناع ان يكون موجبا بالذات ويكون في سلسلة
 معلولاته قديم مختار يستند اليه الطوائف وهذا مما
 عليه انهم او حركة سرمدية تكون حركاتها الحادثة شروطا
 ومعدات في حدوث الطوائف على ما زعمت الفلاسفة
 وقد سبق في بحث حدوث العالم بيان استحالة ازلية
 الحركة الثاني انه لو كان موجد العالم وهو الله تعالى موجبا
 بالذات لزم من ارتفاع العالم ارتفاعه بمعنى ان يدل
 ارتفاعه على ارتفاعه لان العالم ح يكون من لوازم
 ذاته ومعلوم بالضرورة ان ارتفاع اللازم يدل على
 ارتفاع الملزوم لكن ارتفاع الواجب مع فنيين ان يكون
 تائمه في العالم بطريق القدرة والاختيار دون الملزوم
 والايجاب الثالث اختصاص الكواكب والافطاب
 بحالها لو لم يكن بقادر مختار بل موجب لزم النزع
 بلامرجح لان نسبة الموجب الى جميع اجزاء البسيط
 على السواء وكذا فاعل الحيوان وعضائه على صورته و
 اشكالها لو لم يكن قادرا مختارا بل طبيعة النطفة او
 امر اخر جابجا لزم ان يكون الحيوان على شكل الكسرة

ان كانت النطفة بسيطة لان ذلك مقتضى الطبيعة و
نسبة الموجب اليه اجزاؤه المبسطة على السوية وعلى شكل
كرات مضمومة بعضها الى البعض ان كانت النطفة مركبة
من الباطن بمثل ما ذكر وقد تمسك في اثبات كونه الباري
تعالى قادر على اعمالا بالاجماع والنصوص القطعية من الكتاب
والسنة وفيه ان مرجع الاول السمعية الى الكتاب
والسنة ودلالة المعجزة وهل يتم الاقرار بها والادعاء
لها قبل التصديق بكونه الباري تعالى قادر على اعمالا فيه
تردد وتامل وبان القدرة والعلم والجلوة وتخذ ذلك
صفات كماله عند ادعاء العجز والجهل والعمات سيما
نقص يجب تنزيه الله تعالى عنها وفيه انه فرع جواز
انصافها بكونها كمالات في حق وجوب انصافه
لكل كمال وتخذ ذلك من المقدمات الترييبا في نفس فيها
وبانه صانع العالم عظاما فيه من لطائف الصنع وكمال
الاتقان والانتظام عالم قادر على الحكيم الضرورة وفيه انه
مبنى على انه ما يشاهد من امر السماء والارض مستند الى
الواجب بقاء واسطة لا الى بعض معلوماته عظاما يزعم
الفلسفي كونه كان طالبا للمحق عزنا ثم في اودية الضلال
ربما يستفيد من هذه الوجوه القطع واليقين بلبا احتمال

قوله تمسك المخالف اليه تمسك المخالف بوجه الاول
لو كان الباري تعالى علما بالقدرة والاختيار وانه لا يجاب
فتعلق قدرته باحد مقدوريه المتساويين بالنظر الى نفس
القدرة دون الاخرى افتقر الى مرجع تنقل الكلام المتأثيره
في ذلك المبرج ولزم التسرف في المبرجات وان لم يقتصر لزم
استدوا باب اثبات الصانع لانه مبناه على امتناع
الترجح بلبا مرجع واقفار وقوع المحكم الى مؤثر الثاني ان تعلق
القدرة والارادة باليجاد العالم امكن ان لا يلزم كونه
العالم اذ ليا لا امتناع التعلق به تمام العلة وان كان حادثا
تنقل الكلام الى تعلقها باحداث ذلك التعلق وبني
التعلقات الحادثة الثالث ان الواجب ان يستجمع جميع
مالا بد منه في صدور الاثر عنه وجودا كان او عدميا واجب
صدور الاثر عنه بحيث لا يتكلم من الترتك لا امتناع
عدم الاثر عنه تمام المؤثر فلا يكون مختارا بل موجبا و
ان لم يستجمع جميع مالا بد منه امتنع صدور الاثر ضرورة
امتناع وجود الاثر بدون المؤثر وحاصل هذا يؤيد الى
انه لا فرق بين الموجب والمختار الرابع ان الفاعل
للشيء بطريق القدرة والاختيار ان كان الفعل اولى به
من الترتك لزم استكمالها بالغير وان لم يكن اولى به لزم

كون فعله عينا وكلما الامر بين مح على الواجب الخامس
 ان البارى تعالى لو كان قادرا مختارا لنزوم انقلاب
 الممتنع ممكنا او جواز كون الازلى اثر القادر وكلما هما
 مح وجه اللزوم ان اثره ان كان متمتع بالازلى قد صار
 ممكنا فيما لا يزال فهو الامر الاول وان كان ممكنا وقد اوجبه
 القادر فهو الامر الثانى لان امكانه في الازلى مع الاستناد
 الى القادر في قوة امكان استناده الى القادر مع كونه
 في الازلى السادس ان اثر البارى تعالى اما واجب الوقوع
 او ممتنع الوقوع لانه اما ان يعلم في الازلى وقوعه فيجب
 اول وقوعه فيمتنع والالزام الجليل والاشتمال الواجب
 والممتنع بمقدور لزوال مكنته الترك في الاول والفعل
 في الثانى بل كليهما في كليهما والى ابواب عن الاول منع الملازمين
 الى لائمه انه لو فتر تعلق القدرة الى مرجح لزم التساوي
 ان يكون المرجح هو الارادة التي تتعلق باحد المتساويين
 لذاته كما في اختيار الجائع احد الغنيين والهارب
 احد الطريقين ولا لئمه انه لو لم يفتقر الى مرجح لزم ان يناد
 باب اثبات الصانع فان المقتضى الى ذلك جواز
 ترجح الممكن بل المرجح بمعنى تحققه بل ما يؤثر لا ترجح القادر
 احد مقدور به بل المرجح بمعنى تخصيصه بالابقاع من غير اعيان

ولا يلزم من جواز هذا جواز ذلك وعن الثانى منع الملازمين
 ايضا اما الاولى فلجواز ان يتعلق القدرة والارادة في الازلى
 بايجاد العالم فيما لا يزال واما الثانية فلجواز ان يكون
 حدوث تعلق القدرة والارادة لذاته من غير افتقار
 الى حدوث تعلق اخر على ان التعلقات اعتبارات
 عقلية ينقطع التسوية بانقطاع الاعتبار وعن الثالث
 انه لو سلم امتناع عدم الاثر عند تمام المؤثر المختار فلا يتم
 ان هذا يستلزم كون الفاعل موجبا لا مختارا فانه الواجب
 بالاختيار محقق للاختيار لا منافاة لانه بحيث لو شاء
 ترك بخلاف الموجب فظهر الفرق وعن الرابع انما لئمه
 ان الفعل اذا لم يكن اولى به كان عينا لم لا يكفي في نفع العبث
 كونه اولى في نفس الامر او بالنسبة الى الغير من غير ان يكون
 تلك الاولوية اولى بالفاعل وان سمي مثله عينا بناء على
 خلوه عن نفع للفاعل فلا يتم استحالته على الواجب عن
 الخامس منع الملازمة الثانية لجواز ان يكون ممكنا في الازلى
 نظرا الى ذاته ويمتنع وقوعه في الازلى نظرا الى وصف استناده
 الى القادر كما طارث يمكن في الازلى لذاته ويمتنع مع حدوثه
 فلا يلزم جواز الاستناد الى القادر لما هو اولى بل هو ممكن
 في الازلى بالذات ولا لئمه استحالته وعن السادس انه يعلم

وقوع الاثر بقدرته ومثل هذا الوجوب لا ينافي المقدورية
 بل يحققها **محل** ثم قدرته غير منقطعة لا قدرة الله تعالى غير منقطعة
 الى لا يصير بحيث يمنع تعلقها ولا مقتضى على بعض الممكنات
 دون بعض لان المقطر للقادرية هو الذات والمصحح
 للمقدورية هو الامكان ولا انقطاع لها ولا ورع عليه انه
 لم لا يجوز اختصاص بعض الممكنات بشرط لتعلق القدرة
 او مانع عنه ومجرد وقوع المقطر للمصحح لا يكفي به وجود
 الشرط وعدم المانع واجيب بانه لا ينافي للممكنات قبل
 الوجود ليختص البعض بشرائط التعلق وموانعه دون البعض
 قاله على كل شيء قد ير كما نطق به الكتاب **محل** وخالف
 بعض المعتزلة ان المنكرين لشمول قدرة الله تعالى لطوائف
 منهم النظام واتباعه القائلون بانه لا يقدر على خلق القبايع
 كاجل والكذب والظلم اذ لو كان خلقها مقدور الابطار
 صدوره عنه واللازم بطلان فضائه الى السفاهة كان عالما
 بيقين ذلك وباستفنائته عنه والى اظهر ان الحكماء عالمنا
 واطواب لانهم في شيء بالنسبة اليه كيف وهو تصرف
 في ملكه ولو سلم فالقدرة عليه لا ينافي امتناع صدوره عنه
 نظرا الى وجود الصارف وعدم الداعي لانه كان ممكنة نفسه
 ومنهم الجبائي واتباعه القائلون بانه لا يقدر على نفس

مقدور العبد لانه لو صح مقدور بين قادرين لصح مخلوق بين
 خالقين لانه يجب وقوعه بكل منهما عند تعلق الارادة
 لما سبق وجوب الفعل عند خلوص القدرة والداعي وقد
 عرفت امتناع اجتماع المؤثرين على اثر واحد وال جواب
 منع الملازمة بناء على ان قدرة العبد غير مؤثرة ولو سلم
 فيجوز ان يكون واقعا بهما جميعا لا بكل منهما ليلزم المحج ومنهم
 ابن العربي القاسم البليغ المعروف بالكعبي واتباعه القائلون
 بانه لا يقدر على مثل مقدور العبد حتى لو حر كجوه الى جزو حركه
 العبد الى ذلك الجز لم يتاثر طر كانه وذلك لان فعل
 العبد اما عيب او سفة او تواضع بخلاف فعل الرب
 واطواب منع اطهر كثير من المصالح الدينية ولو سلم
 فالقدور في نفس حركات وسكنات ويلحق هذه الاحوال
 والاعتبارات بحسب قصد العبد وادعيته وليست من
 لوازمها ماهية فانتفاءها لا يمنع التماثل ثم ان حاكم من
 الاختلاف كانه في شمول قدرة الله تعالى بكونه قادرا
 على كل ممكن سواء تعلق به القدرة والارادة فوجد ام لا
 فلم يوجد اصلا او وجد بقدرة مخلوق وعلى هذا لا ينافي
 خلافا الفلاسفة لانهم لا يقولون بكونه قادرا مختارا
 وقد يفسر شمول قدرته بان كل ما يوجد من الممكنات

فهو معلول بالذات او بالواسطة وهذا مما لا نزاع
فيه لاحد من القائلين بوحدة الواجب وانما الخلاف
في كيفية الاستناد ووجود الوسائط وتفاصيلها وان
كل ممكن الى اى ممكن يستند حتى ينتهي الى الواجب هل
الحق من المتكلمين ذهبوا الى ان الكل مستند اليه تعالى
بالاختيار ابتداء اي بلا واسطة وخالف فيه المعتزلة و
الفلاسفة فالمعتزلة اسندوا الشروع والقباح الى
الشیطان واسندوا الافعال الاختيارية للانسان
وعبره من الحيوانات اليهم والفلاسفة ذهبوا الى ان
البارئ موجب لاختياره في افعاله وان الصادق عنه
بلا واسطة هو العقل الاول وهو مصدر لعقل ونفس تلك
وهكذا يترب المعلومات مستند بعضها الى البعض فالعقل
للا فلاك عقول ومكانها نفوس والحوادث بعض هذه
المبادى او الصور او القوى بنسبة الحركات والافعال
المعنويات صورها النوعية والافعال النبات والحيوان
نفوسها وبالجملة فاكثرت الممكنات عندهم مؤثرات
فمن لومة المعتزلة في نفي الواسطة فقط ونفي الفلاسفة
في اثبات الاختيار ونفي الواسطة جميعا **وهو** ومنها
العلم الا من صفات البارئ تعالى العلم وقد اتفق

عليه جمهور العقلاء والمشهور من استدلال المتكلمين وجهان
الاول انه فاعل فعلا متقنا محكما وكل من كان كذلك فهو عالم
اما الكبرى فبالضرورة وبني عليه ان من راي خطوطا مليحة
او سمع الفاظا فصيح تنبئ عن معان دقيقة واغراض
صحيحة علم قطعا ان فاعلها عالم واما الصغرى فلما ثبت
من انه خالق للافلاك والعناصر بما فيها من الاغراض والحوادث
وانواع المعادن والنباتات واصناف الطيور
على اتقان واحكام واتاق وانتظام بحار فيه العقول
والافهام ولا يفي بتفاصيلها الدفاتر والاقلام الثاني
انه قادر على فاعل بالقصد والاختيار لما مر ولا يتصور ذلك
الامع العلم بالمقصود ثم المحققون من المتكلمين على ان
طريقة القدرة والاختيار اوكدها وثق من طريقة الاتقان
والاحكام لان عليهما سدا لا صعبا وهو انه لم لا يجوز ان
يوجب البارئ تعالى وجودا يستند اليه تلك الافعال
المتقنة المحكمة ويكون له العلم والقدرة وقد يتسكن في
كونه عالما بالادلة السمعية من الكتاب والسنة والاجماع
ويرو عليه ان التصديق بارسال الرسل وانزال الكتب
يتوقف على التصديق بالعلم والقدرة فيدور رجاها
بمنع التوقف فانه اذا ثبت صدق الرسل بالمعجزات حصل

العلم بكل ما اخبروا به وان يحظر بالبال كون المرسل عالما
 والظاهر ان هذا كناية عن نفي تلك في صفة الكلام **قوله**
 وعلمه لا ينقطع اما علم الله تعالى غير متناه بمعنى انه لا ينقطع
 ولا يصير بحيث لا يتعلق بالمعلوم وشامل لجميع الموجودات
 والمعدوات الممكنة والممتنوعة وجميع الكليات والجزئيات
 لمثل ما مر في القدرة وتقريره ان مقتضى العالمية هو الذات
 والمعلومية اماكنها ونسبة الذات الى الكل على السوية
 فلو اقتصت عالميته ببعض دون البعض كان يخصر
 ويوجب لامتناع احتياج الواجب في صفاته ومكالاته
 لمساواة الوجوب والغنى المطلق والمخالفة في شمول
 علمه منهم من قال يمتنع علمه بذاته لان العلم اضافة او صفة
 ذات اضافة وايضا ما كان يقتضي اثنية وتغاير اثن العالم
 والمعلوم فلا يعقل في الواحد الحقيقي واجب بعد تسليم
 لزوم التغاير على تقدير كونه العلم صفة ذات اضافة بان
 تغاير الاعتبار كاف في علمنا بانفسنا وحقهم من قال
 يمتنع علمه بعلمه والا لزم اضافة بما لا يتناهي عدده من
 العلوم وهو محال لان كل ما هو موجود بالفعل فهو متناه ووجوب
 اللزوم انه لو كان جائزا كان حاصله بالفعل لانه مقتضى
 ذاته ولان الخلق عن العلم الى غير علمه جهل ونقص ولانه

لا ينصف بالحوادث وينقل الكلام الى العلم بهذا العلم هكذا
 الى ما لا يتناهي والجواب ان العلم صفة واحدة لها تعلقات
 هي اعتبارات عقلية لا موجودات عينية ليستزم المحل على
 ان مغايرة العلم بالشيء للعلم بالعلم انما هي بحسب الاعتبار
 فلا يلزم كثرة الاعيان الخارجية فضلا عن لا تناسها ومنهم
 من قال لا يجوز علمه بما لا يتناهي لان كل معلوم يجب كونه متمنازا
 وهو لا شيء من غير المتناهي بمتناز لان التميز عن الشيء
 منفصل عنه محدود بالضرورة والجواب اننا لانم ان كل متميز
 عن غيره يجب ان يكون متناهي او لا انفصاله عن الغير
 يقتضي ذلك كيف ولا معنى للانفصال الا مغايرة له ومنهم
 من قال يمتنع علمه بالمعدوم لان كل معلوم متميز ولا شيء من المعدوم
 يتميز والجواب منع الصغرى ان اريد التميز بحسب الخارج
 والكبرى ان اريد بحسب الذهن **قوله** والفلاسفة في العلم
 بالجزئيات ايا المشهور من مذهبهم انه يمتنع علمه بالجزئيات
 على وجه كونها جزئيات اعم حيث كونها زمانية بلحقها
 التغير لان تغير المعلوم يستلزم تغير العلم وهو على الله تعالى
 مح في ذاته وصفاته واما من حيث انها غير متعلقة بزمان
 فتعقلها تعقل بوجه كلي لا يلحقه التغير قاله تعالى يعلم جميع
 الحوادث وازمنتها الواقعة هي فيها لا من حيث ان بعضها

واقع الان وبعضها في الزمان الماضي وبعضها في الزمان
 المستقبل يلزم تغيره بحسب تغير الماضي والمستقبل والحال
 والمستقبل بل علمنا ثابتا ابد الدهر غير داخل تحت الازمنة مثلا
 يعلم ان القمر يتحرك كل يوم كذا درجة والشمس كذا درجة
 فيعلم انه يحصل لهما مقابلة يوم كذا ويخسف القمر في اول الحمل
 وهذا العلم ثابت له حال المقابلة وقبلها وبعدها ليس علم
 محال وكائن ويكون بل هي حاضرة عنده في اوقاتهما انلا
 وابد او انما التعلق بالازمنة في علومنا والاصل ان
 تعلق العلم بالشيء الزماني المتغير لا يلزم ان زمانا يلبس
 تغيره والعمدة في احتجاج الفلاسفة انها متغيرة وتغير
 المعلوم يستلزم تغير العلم وهو على الله تعالى مح في ذاته و
 صفاته مثلا انه لو علم ان زيدا يدخل الدار غدا فاذا دخل
 زيد الدار في الغد فان بقي العلم بحاله بمعنى انه يعلم ان زيدا
 يدخل غدا فهو جامل للكون غير مطابق للواقع وان زال
 وحصل العلم بانه دخل لزم تغير العلم الاول في الوجود الى عدم
 والثاني في عدم الوجود وهذا اعلا القديم مح والاطواب
 ان من اجزئيات ما لا يتغير كذات الباري تعالى وصفاته
 الحقيقية عند من يشبهها وكذوات العقول فلا يتناولها
 الدليل وتخصيص الحكم ببعضنا يصح في القواعد الشرعية



وهو العقلية وايضا العلم اما اضافة او صفة ذات اضافة
 وتغير الاضافة لا يوجب تغير المضاف كالقديم يتصف بانه
 قبل الحادث اذ لم يوجد الحادث ومعه اذا وجد وبعده
 اذا غي من غير تغير في ذات القديم فعلى تقديم كونه العلم
 اضافة لا يلزم من تغير المعلوم الاتغير العلم دون الذات
 وعلى تقديم كونه صفة ذات اضافة لا يلزم تغير العلم فضلا
 عن الذات واجاب كثير من المعتزلة واهل السنة
 بان علم الله تعالى بان الشيء يحدث هو نفس علمه بانه
 حدث للقطع بانه من علم ان زيدا يدخل الدار غدا واستمر
 على هذا العلم الى مضر الغد علم بهذا العلم انه دخل الدار
 من غير افتقار الى علم متناهي فعلى هذا الاتغير العالمية
 التي يشتملها المعتزلة والعلم الذي يشتمل الصفاتية
 وهذا بخلاف علم المخلوق فانه لا يستمر واضحا بهذا
 المعنى بان العلم لو تغير بتغير المعلوم لتكثر بتكرره ضرورة
 فيلزم كثر الصفات بل لا تناسلها بحسب لا تناسلها
 المعلومات وبان العلم صفة يتجلى بها المعلومات بمنزلة
 مرآة ينكشف بها الصور فلا يتغير بتغير المعلوم كما لا يتغير
 المرآة بتغير الصورة وهذا الجواب انما يتم اذ لم يجعل
 العلم نفس الاضافة بل صفة حقيقة ذات اضافة

اذا اشبهت في تغير الازمان بتغير المضاف اليه **قوله**
 ومنها الارادة اي ومن صفات الباري تعالى الارادة
 وهي صفة بها يتخصص احد طرق المقدور بالوقوع وينتبه
 على مغايرتها للقدرة ان نسبة القدرة الى الطرفين
 على السواء بخلافها والعلم ان مطلق العلم نسبة الى
 الكل على السواء والعلم بما فيه من المصلحة او بانه يسود
 في وقت كذا سابق على الارادة والعلم بوقوعه تابع
 للوقوع المتأخر عنها وفيه نظر اذ قد لا يعلم المصنف سبق
 العلم بانه يوجد في وقت كذا على ارادته ذلك ولا تأخر
 علمه بوقوعه حالا عن ارادته الوقوع حالا وما يقال ان العلم
 تابع للوقوع فمعناه انه يعلم الشيء كما يقع وانه المعلوم هو
 الاصل في التطابق لانه مثال صورة له لا بمعنى تأخره عنه
 في الخارج البتة والحق ان مغايرة الحالة التي سميها **م**
 بالارادة للعلم والقدرة وسائر الصفات ضرورية
 ثم ان الامور تتعلق بالمراد لذاتها من غير افتقار الى
 مرجع اخر لانها صفة شأها التخصيص والتوزيع والتمسك
 بل هو ليس من هذه وجوب المحكم بل هو موجود وترجم بل مرجع
 في شئ فانه قبل منع تعلق الارادة لا يبيغ التكم من الترك
 وينبغي الاختيار قلنا ان الوجوب بالاختيار محض لا اختيار

المرجع

ثم انها قد يمتد كسائر الصفات وقد ما لا يوجب قدم
 المراد لانه المراد انما يتحقق عند تعلقها به والتعلق حادث
 فلما يلزم قدم العالم على ان قدم المراد لا يوجب قدم العالم
 لانه معناه ان يريد الله تعالى في الازل ايجاد العالم واحدا
 في دفقة وبشكل بايجاد الزمان الا ان يجعل امر المقدور الا ان
 له في الاعيان **قوله** والقول بانها حادثة اي يشير الى نفي
 مذهب المبطلين فمنها قول اكثر معتزلة البصرة ان
 ارادته حادثة قائمة بنفسها لا بحمل ولا بطلان ضرورة
 فان ما يقوم بنفسه لا يكون صفة ومنها قول الحكماء ان ارادة
 الله تعالى وسموها العنانية بالخلقوات هو تمثيل
 نظام جميع الموجودات من الازل الى الابد في علمه السابق
 على هذه الموجودات مع الاوقات المستترة الغير المتناهية
 التي يجب ويلي ان يقع موجود منها في واحد من تلك
 الاوقات قالوا هذا هو المختصر لا فاضة ذلك النظام
 على ذلك الترتيب والتفصيل اذ لا يجوز ان يكون صدوره
 عن الواجب وعن العقول المجردة بقصد و ارادة ولا بحسب
 طبيعة وعلى سبيل الاتفاق والجزاء لان العلل العلية
 لا يفعل الغرض في الامور الساقطة ومنها قول النجاشي
 المعتزلة ان ارادة الله تعالى كونه غير مكره ولا ساه وقول الكعبي

وكثير من معتزلة بغداد ان ارادته لفعله هو علمه به او كونه
غير مكره ولا ساه وللفعل غيره هو الامر به حتى ان مالا يكون
ما مورابه لا يكون مراد الله ومنها قول كثير من المعتزلة
ان الارادة ليست سوى الداعي الى الفعل وهو اختيار
ركن الدين الطراز في الشاهد والغائب جميعا
وابن الطين البصري في الغائب خاصة قالوا هو
العلم او الاعتقاد او النظم بتمثال الفعل او الترتيب
على المصلحة ولما امتنع في حق الباري تعالى النظم والاعتقاد
كان الداعي في حقه هو العلم بالمصلحة وكل من هذه الاقوال
نفع لما هو معنى الارادة المعلوم لكل منصف لما يخص
بعض الاضداد بالوقوع دون البعض وفي البعض الاوفا
دون البعض مع استواء نسبة الذات الى الكل لا بد ان يكون
لصفة شأنها التخصيص لا امتناع التخصيص بل التخصيص
وامتناع احتياج الواجب في فاعليته الى امر منفصل
وتلك الصفة هي المسماة بالارادة وهو معنى واضح عند
العقل مغاير للعلم والقدرة وسائر الصفات شأنه
التخصيص والترجيح لاصطري في المقدور من الفعل والترتيب
على الاخر وقد دل عليه النصوص كونه مفعلا بالاختيار
لا معناه القصد والارادة لاصطري في الضدين مع الملاحظة

باللطف الاخر وكان المختار ينظر الى الطرفين ويميل
الى احدهما والمخبر ينظر الى الطرف الذي يريد **قوله**
ومنها الحيوة اي قد علم بالضرورة من الدين وثبت في الكتاب
والسنة بحيث لا يمكن انكاره ولانا ولب ان الباري تعالى
حي سميع بصير وانفعا اجماع الانبياء بل جميع العقلاء
على ذلك وقد يستدل على الحيوة بانه عالم قادر على كل
عالم قادر حي بالضرورة وعلى السمع والبصر بان كل حي
يسمع كونه سميعا بصيرا وكل ما يسمع للواجب من الكلمات
يثبت بالفعل بمرأته عن ان يكون ذلك بالقوة والاعمال
وعلى الكلام انها صفات كمال فطوا والخلق عن صفة الكمال
في حق من لم يمتصاف بها ينقص هو على الله تعالى مح
فثبت صفات ثلثة هي الحيوة والسمع والبصر قد ثبت
كسائر الصفات فان قيل لو كان السمع والبصر قد ثبت
لزم كون المسموع والمبصر كذلك لا امتناع السمع بدون
المسموع والابصار بدون المبصر قلنا هم طراز ان يكون
كل منهما صفة قديمة له تعلقات حادثة كالعلم والقدرة
وهي هنا شبيهة وهي انه لو كان حيا سميعا بصيرا لكان
جسمي واللائق به وجه اللزوم ان الحيوة اعتدال نوعي
للمزاج الحيواني او صفة تنبذ مقتضية للحس واطر كنه

الارادية والمزاج من الكيفيات الجسمية والجمهر
والسمع والبصر والاحاساسات تاثير للحواس
عن المحسوسات او حالة ادراكية تتبعه وليست الطواس
الاقوى جسمانية والاطواب انما لانهم كون الطوة والسمع
والبصر عبارة عما ذكرتم او مشروطة به في الشاهد فضلا عن
الغائب غاية الامر انها في الشاهد يقارن ما ذكرتم وجبة
على الاشتراط كما سبق ثم لما ثبت كونه حاسما بصيرا ثبت
على قاعدة الاصحاب له صفات قديمة هي الحياة والسمع
والبصر على ما بينا في العلم والقدرة وبطل القول بكون
السمع علما بالمسموعات والبصر علما بالمبصرات **قوله**
واما الشم والذوق اما تقدر البارى تعالى عن كونه
شامدا انما لا مسالة لم يرد به الشرع ولم يجوز العقل
فما هذه الصفات تنبئ عن اتصالات يتعالى الرب
عنها مع انها لا تنبئ عن حقائق الادراكات فانك
تقول شملت تقاضة فلم ادرك رجاها وكذلك الذوق
والشم لكن المذهب انه تعالى يدرك متعلقاتها اعز المشتملات
من الروائح والمذوقات من الطعوم والملموسات
من الحرارة والبرودة واللين والخشونة **قوله** ومنها الكلام
اي من صفات البارى تعالى الكلام فقدر على تواتر القول

عن الانبياء بانه تع متكلم وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات
من غير توقف على اخبار الله تعالى عن صدقهم بطريق
التكلم ليلزم الدور وقد استدل عليه بدليل عقلي على قبيل
ما في السمع والبصر وهو ان عدم التكلم من بعض اتصافه بالكلام
اعز الى العالم القادر نقص واتصاف باضداد الكلام وهو
على الله تعالى مع وانه نوقش في كونه نقصا سيما اذا كان مع
قدرة على الكلام كما في السكوت فلا خفاء في ان التكلم الكمل
من غيره ويمتنع ان يكون المخلوق اكمل من الخالق وبالجملة
لا خلاف لارباب الملل والمذاهب في كونه الباري تعالى
متكلم وانما الخلاف في معنى كلامه وفي قدم وحدوثه فعند
اهل الحق كلام ليس من جنس الاصوات والاطروف بل صفة
ازلية قائمة بذاته تعالى منافية للسكوت والافه كما في
الخرس والطفولية هو بها امرناه محج وعبر ذلك يدل عليها
بالعبارة او الكتابة او الاشارة فاذا عبر عنها بالعربية
فقرآن وبالسريانية فانجيل وبالعبرية فتورته والاختلاف
في العبارات دور الحسي كما اذا ذكر الله تعالى بالسنة متعدي
ولغات مختلفة وقال تعالى ذلك جميع الفرق وزعموا انه
لا معنى للكلام الا المنتظم من اطراف المسموعة الدال على
المعاني المقصودة وانما الكلام النفس غير معقول ثم قالت

الحنا بلة والحشوية ان تلك الاصوات والظروف مع
 تواليها وترتيب بعضها على البعض وكون الثاني من كل كلمة
 مسبوقا بالآخر المتقدم عليه كانت ثابتة في الازل قائمة بذات
 البارئ تعالى وتقدس ان المسموع من اصوات القراء
 والمبرئي من اسطر الكتاب نفس كلام الله تعالى القديم وكيفية
 شاهدها على جهلهم ما نقل عن بعضهم ان اجلدة والقلات
 ازيلان وعن بعضهم ان اجلهم الذي كتب به القرآن
 فانتظم حروفها وقوامها هو بعينه كلام الله تعالى وقد صار
 قديما بعد ما كان حادثا ولما رأت الكرامية ان بعض الشرايين
 من البعض ان مخالفة الضرورة اشنع من مخالفة الدليل
 فذهبوا الى ان المنتظم من الحروف المسموعة مع حدوثه قائم
 بذات الله تعالى وانه قول الله لا كلام وانما كلامه قدرته على
 التكلم وهو قديم وقوله حادث لا يحدث وفوقها بينهما
 بان كل ما له ابتداء ان كان قائما بالذات فهو حادث
 بالقدرة غير حادث وان كان مبينا للذات فهو حادث
 بقوله كن لا بالقدرة والمعترلة لما قطعوا بانه المنتظم من
 الحروف انه حادث والحادث لا يقوم بذات الله تعالى
 فذهبوا الى ان معز كونه متكلما انه خلق الكلام في بعض الاجسام
 والحاصل ان انتظم من المقدمات المقطوعة والمنشورة

قياسا ينتج احدهما قدم كلام الله تعالى وهو انه من صفات
 الله تعالى وهي قديمة والآخر حدوثه وهو انه من جنس الاصوات
 وهي حادثه فاضطر القوم الى القدر في احد القياسين
 ومنع بعض المقدمات ضرورة امتناع حقيقة النقضين
 فمنعت المعترلة كونه من صفات الله تعالى والكرامية كونه
 كل صفة قديمة والاشاعة كونه من جنس الاصوات والظروف
 والحشوية كونه المنتظم من الظروف حادثا ولا عبرة بكلام
 الحشوية والكرامية فبقى النزاع بين الاشاعة والمعترلة
 وهو في التحقيق عائدا الى اثبات كلام النفس ونفيه وان
 القرآن هو هذا المؤلف من الحروف الذي هو كلام الله تعالى
 نزاع للاشاعة في حدوث الكلام اطلاقا ولا له في قدم
 الكلام النفس لو ثبت **قوله** لنا ان معنى المتكلم ان ينزل
 على قدم كلام الله تعالى كونه نفي لا حيا بوجوبه بين الاول
 ان المتكلم من قام به الكلام لازم اوجبه الكلام ولو في محل
 اخر للقطع بان موجودا طرقة في جسم اخر لا يسمى متكلما وان
 الله تعالى لا يسمى بخلق الاصوات مصونا وانا اذا سمعنا
 قائلا يقول انا قائم تسمية متكلما وان لم نعلم انه موجود لهذا
 الكلام بل واد علمنا انه موجود هو الله تعالى هو اهل
 الحق فان الكلام القائم بذات البارئ تعالى لا يجوز

ان يكون هو الحرف اعز المنتظم من الحروف المسموعة
 لانه حادث ضرورة ان له ابتداء وانتهاء وان الحرف
 الثاني من كل كلمة سبق بالاول ومشروط بانقضاء
 وانه يمتنع اجتماع اجزائه في الوجود وبقاء شئ منها بعد
 الحصول والحادث يمتنع قيامه بذات الباري تعالى
 فتعين ان يكون هو المعنى اذ لا ثالث يطلق عليه اسم
 الكلام وان يكون قد بما عرفت فانه اعترض من قبل الخاتمة
 بان المنتظم من الحروف قد لا يكون مترتب الاجزاء بل
 ومعها كالفقائم بنفس الحافظ وكما حاصل على الورقة من
 طابع فيه نقش الكلام وانما لزوم الترتيب في التلخيص
 والقراءة لعدم مساعدة الالة فالقارئ الذي هو اسم
 للنظم والمعنى جميعا لا يمتنع ان يكون قد بما بذات البار
 تعالى اجيب بان يكون المنتظم من الحروف المسموعة
 مترتب لاجزاء يمتنع البقاء ثابت ضرورة وما ذكرتم
 سند المنع تمويه فانه الكلام في المنتظم من الحروف
 المسموعة لانه الصورة المرسومة في الخيال او المحرورة
 في الحافظة او المنقوشة بالشكال المكتوبة على اذن قيام
 الحرف والصوت بذات الله تعالى ليس بمقول وان
 كانت غير مترتب الاجزاء كحرف واحد مثلا الثاني

ان من يورد صبغة امر او نهي او نهى او اخبار او تنخبار
 او غير ذلك يجدر في نفسه معالاة ثم يعبر عنها بالالفاظ التي
 سمى بها بالكلام اطلق فالمعنى الذي يجدر في نفسه ويدور
 في فله ولا يختلف باختلاف العبارات بحسب
 الاوضاع والاصطلاحات ويقصد المتكلم حصولها في
 نفس السامع ليحري على موجبها هو الذي نسميه كلاما مفسرا
 وحد يثباتها ومغايرة للعلم والارادة سيما في الاخبار و
 الاثبات الغير الطلبي في غاية الظهور نعم قد يتوهم ان
 الطلب النفس هو الارادة وان قولنا اراد منك
 هذا الفعل ولا اطلبه في نفسي او اطلبه ولا اريد ان
 واستدل القوام على مغايرته للعلم بان الرجل قد يجزع عما
 لا يعلم بل يعلم خلافه والارادة بان السيد قد يامر الجيد
 بالفعل ويطلب منه ولا يرده وذلك عند الاعتدال من
 حربه بانه يعصيه ثم شاع فيما بين اهل اللسان
 اطلاق اسم الكلام والقول على المعنى القائم بنفسه
 بقولهم قلت في نفسي كلاما وزورت في نفسي مقالة
 وقال الا خطا ان الكلام في الفؤاد وانما جعل
 اللسان على الفؤاد وليلا في التنزيل ويقولون
 في انفسهم واذا ثبت ان الباري تعالى متكلم وانه

يتمتع قيام الكلام اطلعه بذاته تعين ان يكون هو النفس
ويكون قد بما لم **قوله** ولا نزاع في انه يقال ان اشارة
الى دفع ما تمسك به المعتزلة على ان الكلام ليس الا
اطس وذلك وجهان الاول انه علم بالضرورة من دين
النبي ومقتضى للعوام والصبيان ان القرآن هو هذا
الكلام المؤلف المنتظم من اطروف المسموعة المفتحة
بالتمجيد المحتتم بالاستعانة وعليه انعقد اجماع السلف
واكثر الخلف الثاني انه ما اشتهر وثبت بالنقل و
الاجماع من خواص القرآن انما يصدق على هذا المؤلف
الحادث لا المعز القديم وجوابها انه لا نزاع في
اطلاق اسم كلام الله تعالى بطريق الاشتراك او الجاز
المشهور مشهورة اطلاق على هذا المؤلف الحادث
لا بمجرد انه اطلق على كلامه القديم في لو كان مختص هذه
الالفاظ غير الله تعالى كان هذا الكلام الاطلاق بحاله
بل لان له اختصاصا اخر بالله تعالى وهو انه اضرع بان
او جد اول الاشكال في اللوح المحفوظ لقوله تعالى بل هو
قرآن مجيد في لوح محفوظ او الاصوات في لسان الملك
لقوله تعالى انه لقول رسول كريم الا انه يحفل العجب منه
باسم القرآن وهو المتعارف عند العامة والقراء و

177
والاصوليين والفقهاء، واليه يرجع الخواص التي هي من
صفات اطروف وسمات الطروث وذلك مثل كونه منزلا
على النبي وم بشره اذ النص والاجماع ولا خفاء في امتناع
نزول المعز القديم القائم بذات الله تعالى بخلاف اللفظ
قانه وان كان عرضا لا يزول عن محله لكن قد ينزل ينزل
الجسم اطامل له وكونه عربيا لقوله تعالى انا جعلناه قرآنا
عربيا والعربي هو اللفظ لا اشتراك اللغات في المعنى
وكونه مقروا باللسن لقوله تعالى فاقروا ما ينزل القرآن
وكونه مسموعا بالاذن لقوله تعالى سمع كلام الله وكونه
متحدى به لكونه معجرا اجماعا وكونه مكتوبا في المصاحف مفضلا
الى السور لقوله تعالى كتاب احكمت اياته ثم فصلت
واورد اعقيب ارادة التكوين لقوله تعالى انا قولنا للشيء
اذا ارادناه ان نقول له كن فيكون **قوله** قالوا الاخبار
في الماضيات قالت المعتزلة ان كلامه لو كان ازليا لزم
الكذب في اخباره لانه الاخبار سطر امضي كغيره كلام الله
تعالى مثل انا ارسلنا نوحا وقال موسى عصي فرعون الى
غير ذلك وصدقه يقتض سبق وقوع النسبة ولا يتصور
السبق على الازلي فتعين الكذب وهو مع اجماعنا ايضا
كلامه يشتمل على امر ونهي واخبار واستخبار ونداء وغير ذلك

فلو كما انما يلزم الامر بل ما مور والنهي بل ما منى واختار
 بل ما سماع والنداء والاستخبار بل ما مخاطبة وكل ذلك
 سفة او عيب لا يجوز ان ينسب الى الحكيم معا وتقدس
 واجيب بان كلامه في الانزال لا ينصف بالماض وال حال
 واما تقبل وليس بامر ولا نهى ولا خبر وغير ذلك واما بصير
 احد الاف سام فيما لا يزال فان قيل وجود الجنس من
 غير ان يكون احد الانواع ليس بمعقول ايضا التغير
 على القديم ثم قلنا المراد انه امر واحد بعرض له التنوع
 بحسب العلاقات الطارئة من غير ان يتغير في نفسه وقد
 يجاب بان وجوده انما يلزم في الكلام على اما
 النقص في كونه وجوده العقلي وتحقيق هذا الجواب
 ان السفة او العيب انما يلزم لو خطب المحدث و امر
 في عدمه واما على تقدير وجوده بان يكون طلبا للفعل ممن
 سيوجد فلا كما في طلب الرجل تعلم ولده الذي اخبره صادق
 بانه سيولد وكما في خطاب النبي عام باوامره ونواهييه لكل
 مكلف يولد الى يوم القيمة اذ اختصاص خطابا به اهل
 عصره وثبوت الحكم فيمن عداهم بطريق القبل ليس بعد جهلهم
 لو قبل خطاب الحاضر من قصد او الغائبين والمحدثين
 ضمنا وشعرا ليس من السفة في نفسه لكان شيا ثم اعز بهب

ان كلامه الا زلي واحد يتكفر بحسب العلاقات لان ثبوت
 الكلام انما يلزم بالسمع دون العقل ولم يرد السمع بالتعدد بل
 انعقد الاجماع على ان كلامه ثاب قديم ولم يمنع الحكم بالامر
 والنهي والجز وغيره بكلام واحد في كنهنا بانه واحد يتعلق بجميع
 المتعلقة كما في سائر الصفات وان كانت العقول قاصرة
 عن ادراك كنه هذا المعنى واذا تحققت قال الامر كذلك
 في الذات وجميع الصفات **قوله** واشتبه الشيخ البقاء
 صفة في هذا الشروع في بيان صفات اخلاف فيها اهل
 الحق القائلون بالصفات اللازمة فمنها البقاء اثبت
 الشيخ الاشعري واشباهه من اهل السنة لان الواجب
 باق بالضرورة فلا بد ان يفهم به معناه البقاء كما في
 العالم والقادر لانه البقاء ليس من السكوب والاضافات
 وهو طول ليس ايضا عبارة عن الوجود بل زلي عليه لان
 الشافعي يوجب ولا يوجب كالا عراض سما السبالة ورد بان
 المعقول منه استمرار الوجود ولا معنى لذلك سوى الوجود
 من حيث انتسابه الى الزمان الثاني بعد الزمان الاول
 وبانه لو كان صفة لازمة زائدة على الذات قائم به كانت
 باقية بالضرورة وحيث فان كان له بقاء ينقل الكلام اليه
 وايضا يلزم قيام المعنى بالمعنى وهو بطاعته كما وان لم يكن

له بقاء كان كالعالم بلا علمين بظلاله فانه قيل هو باق بالبقاء
 الا ان البقاء نفسه لا تزل اذ عليه ينسب قلنا حجج يجوز ان يكون
 البارى تعالى باقيا بقاء هو نفسه علما بعلم هو نفسه فلا يشك
 زيادة صفة البقاء على هو راي الشيخ ولا زيادة العلم والقدرة
 وغيرهما على ما هو راي اهل الحق **فصل** وبعض الفقهاء التكوين
 اح اشهر القول بالتكوين عن الشيخ ابي منصور الماتريدي
 واتباعه وهم نسبونه الى قدمائهم الذين كانوا قبل الشيخ
 ابي الحسن الاشعري **فصل** قالوا انه قول ابي جعفر الطوسي
 له الربوبية ولا مربوب وخالقية ولا مخلوق إشارة
 الى هذا وفسره باخراج المعدوم من العدم الى الوجود
 واستدلوا عليه بوجوه احدثا وهو العدة ان البارى تعالى
 مكون للاشياء اجماعا وهو بدون صفة التكوين مع كماله
 بلا علم ولا بد ان يكون ازلية لا متناه قيام الحوادث بآ
 الله تعالى وازليتها لا يتلزم ازلية المكونات كما انه ازلية
 العلم والقدرة لا يتلزم ازلية المعلومات والمقدورات
فصل في صفات الله عز وجل **فصل** في صفات الله عز وجل
 يختلف اسماءها بحسب اختلاف اللغات فمن حيث حصول
 المخلوقات به يسمى خالق والارزاق تزييف والصورة
 تصوير لوجوه احياء وموت امانه الى غير ذلك وثانيها

ان البارى تعالى متجدد في كلامه الا انى بانه الخالق البارى
 المصور فلم يثبت التخليق والتصوير في الازل بل فيما لا يزال
 كان ذلك عند حاضن الله تعالى بما ليس فيه وهو موجود ولم يزل انصافه
 بصفة الكمال بعد خلقه عنها وهو عليه جميع وثالثها ان الاشياء
 كلهم يقولون في قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول
 له كن فيكون انه قد جرت العادة الالهية بانه يكون الاشياء
 لا وقتها بجملة ازلية هي كلمة كن ولا تغير بصفة التكوين الا
 هذا واجب عن الاولين ذلك انما هو في الصفات الحقيقية
 كالعلم والقدرة ولا يتم ان التاثير والابجاد كذلك بل هو
 معنى بعقل من اضافة المؤثر الى الاثر فلا يكون الا فيما لا يزال
 ولا يفتقر الى صفة القدرة والارادة وعن الثاني بان
 التجدد المذكور كالتجدد بقوله تعالى سبح لله ما في السموات وما
 في الارض وقوله تعالى وهو الذي في السماء والارض الى
 اى معبود ولا شك ان ذلك بالفعل انما يكون فيما لا يزال
 لان الازل والاضمار عن الشيء في الازل لا يقتضيه ثبوت فيه ككبر
 الارض والسماء والانبيا وغير ذلك نعم هو في الازل بحيث
 يحصل له هذه العلاقات والاضافات فيما لا يزال كماله
 من صفات الكمال عن الثالث بان التكوين علما ما ذكر يعود
 الى صفة الكلام ولا تثبت صفة اخرى على ان اكثر من يجعلها

مجاز عن سرعة الابدان والتكوين لما له من كمال العلم والقدرة
 والارادة **قوله** وما قيل ان التكوين احدث من الله عن الاشياء
 ان التأثير نفس الاثر والتكوين نفس المكون وهذا بظاهره
 فاسد وفساده غرض عن الغيب فضلا عن الدليل فقد قال
 بعض الاصحاب ان معناه ان لفظ المطلق شائع في المخلوق
 بحيث لا يفهم منه عند الاطلاق غيره سواء جعلناه حقيقة
 فيه او مجازا مشتهرا من المطلق بمعنى المصدر وهذا لا يليق منه
 بالمباحث العلمية وقيل معناه ان الشيء اذا اثر في شيء او غيره
 بعد ما لم يكن مؤثرا فالذي حصل في الخارج هو الاثر لا غير
 واما حقيقة الاحداث والابدان فاعتبار عقلي لا تحقق
 في الاعيان **قوله** واما سائر ما يطلق انما اثبت ابن سبيد
 صفته بها يكون البارئ تعالى قد بما واثبت الرحمة والكرم
 والرضا صفات وراء الارادة وليس له على ذلك دليل يعول
 عليه واثبت القاض ادراك الشم والذوق واللمس صفات
 وراء العلم والجمهور على انه قديم بنفسه لا يقدم وجوده زائد
 على ذاته والبواقي راجعة الى الارادة او العلم ثم ان ما ورد
 به ظاهر الشريعة وامتنع حملها على معانيها الحقيقية مثل
 الاستواء في قوله تعالى الرحمن على العرش استوى واليد في
 قوله تعالى يد الله فوق ايديهم والوجه في قوله تعالى ويحيي ويقتل

والعين في قوله ولتضع عنا عيسى فمن الشيخ ان كلامها
 صفة زائدة وعند الجمهور هو احد قولي الشيخ انها مجازات
 قال استواء مجاز عن الاستيلاء او تمثيل وتصوير لعظمة الله
 تعالى اليد مجاز عن القدرة والوجه عن الوجود والعين عن
 البصر في كلام المحققين من علماء البيان ان قولنا الاستواء
 مجاز عن الاستيلاء واليد واليمين عن القدرة والعين
 عن البصر وكذا ذلك انما هو لتفهم التثنية والتجسيم
 بسرعة والا فله تمثيلات وتصويرات للمعاني العقلية
 بابرارنا في الصور الحسية **قوله** فصل في احوال الخلق
 اهل السنة الى ان الله تعالى يجوز ان يرى وان المؤمنين
 في الجنة يرونه منزلا عن المقابلة والجهة والمكان والافهم
 في ذلك جميع الفرق فان المشبهة والكلامية انما يقولون
 برؤيته في الجهة والمكان لكونه عندهم جسما تعالى الله
 عن ذلك علوا كبيرا او نزاع للمنفى الذين في جوار الانكشاف
 التام العلمي والالتفات امتناع ارتسام صورة المسمى في
 العين او اتصال الشعاع الخارج من العين بالمرئي او
 حالة ادراكية مستلزمة لذلك وانما محل النزاع انما اذا عرفنا
 القمر مثلا مجردا ورسم كان نوعا من المعرفة ثم اذا ابصرناه
 وعرضنا العين كان نوعا اخر فوق الاول ثم اذا فتحنا

العين حصل نوع اخر من الادراك فوق الاولين نسجها
الرؤية ولا يتعلق في الدنيا الا بما هو في جهة ومكان فمثل
هذه الحالة الادراكية هل يصح ان يقع بدون المقابلة و
الجهة وان يتعلق بذات الله تعالى منزعا عن الجهة والمكان
ولم يقتصر الاصحاب على ادلة الوقوع مع انها تغيب الامكان
ايضا لانها سمعيات ربها يدفعها انهم يمنع الامكان المط
قاصدا جوا الى بيان الامكان او لا والوقوع ثانيا لنا
من المنقول قوله تعالى كناية رب ارنى انظر اليك الالة
واستدل ان بها من وجهين احدهما انه لو لم يجز الرؤية لم يطلبها
موسى عزم واللازم بط بالنص والاجماع والتواتر وتسلم
الظن وجه اللزوم انه ان كان عالما بالله وما يجز عليه
وما لا يجوز كان طلبه الرؤية عبثا واجترارا لا يليق بالانبياء
وان جابهلا لم يصلح ان يكون نبيا كليما وثانيهما انه على الرؤية
على استقرار الجبل وهو ممكن في نفسه ضرورة والمعلق على
الممكن ممكن لان معنى التعليق ان المعلق يقع على تقرير
المعلق عليه والحق لا يقع على شيء من التقاضي **دبر**
والقول بانه انما طلب لما اعترضت المعتزلة بوجه
الاول ان موسى عزم لم يطلب الرؤية بل غيرها عن
لازمها الذي هو العلم الضروري الثاني انه على حذف المضاف



والمعنى ارنى اية من اياتك انظر الى ايتك وكلاهما فاسد
لخالفته الظاهر بلا ضرورة ولعدم مطابقة الجواب اعتر
قوله لن ترائى لانه نفع للرؤية الله تعالى باجماع المعتزلة
لا للعلم الضروري ولا للرؤية الالة والعلامة كيف وموسى
عزم عالم بربه سمع كلامه وجعل نتاجه ونجا طبعه واقتصر من
عنده بايات كثيرة فامعز طلب العلم الضروري وان كان
الجبل اعظمية من اياته فكيف يستقيم نفع رؤية الالة وبضا
الالة انما هي عندنا كمكان الجبل لا استقراره فكيف يصح
تعليق رؤيتها بالاستقرار ايضا الرؤية المقرونة بالنظر
الموصول بالانصاف في الرؤية الثالث للمحافظ واتباعه
ان موسى عزم انما سأل الرؤية لاجل قوله حين قالوا
ارنا الله جهرة وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرا
واضاف السؤال الى نفسه لم يمنع فجل امتناعها بالنسبة
الى القوم بطريق الاول ولهذا قال افترا ملكنا بما فعل السفراء
منا وهذا مع مخالفة الظاهر حيث لم يقل اربهم ينظروا
اليك فاسد اما اول فلان تجوز الرؤية باطل بل كسر
عند اكثر المعتزلة فلا يجوز لموسى عزم تاخير الرد وتقرير
الباطل لا يرى انهم لما قالوا اجعل لنا السها كما لهم الهمة
رد عليهم من ساعته بقوله انكم قوم تجهلون واما ثانيا فلانه

لم يبين لهم الامتناع بل غاية الاخبار بعدم الوقوع وانما
 اخذتهم الصاعقة لقصد فهم الثبوت والالزام على موسى
 لا لطلبهم الباطل وامثالنا قلنا نعم ان كانوا مؤمنين
 بموسى مصدقين لكلامه كفاهم اخباره بامتناع الرؤية
 من غير طلب للسمع ومشاهدة لما جرت من الاحوال والاهوال
 والالام في الطلب والجواب لانهم وان سمعوا الجواب
 فهو الجواب لكلام الله على الرابع انه قال الرؤية مع علم
 بامتناعها لزيادة الطمانينة بتعاضد دليل العقل والسمع
 لا كما في طلب ابراهيم عم ان يرى كيفية احياء الموتى ورد
 بان هذا لا ينبغي ان يكون بطريق طلب الخلق انهم يجادلون
 بما يعرفه احاد المعترلة واعلم ان توجيه هذه الاعتراضات
 على قانون المناظرة انما لانهم ان طلب الرؤية بل العلم الضروري
 او رؤية اية وعلاية ولو سلم فلانهم لزوم ابطال او العبث
 لجواز ان يكون لغرض ارشاد القوم او زيادة اطمينان
 القلب فعليك بتطبيق الاجوبة واما الاعتراض على
 الوجه الثاني من طريق الاستدلال فمن وجوه احدها ان لانهم
 انه علق الرؤية على استقرار اجل مطلقا او حالة السكون
 لكونه ممكنا بل عقيب النظر بلالة الفاء وهو حالة تنزل
 وانما كان ولا نعم امكان الاستقرا ح والجواب ان الاستقرار

حالة الحركة ايضا ممكن بان يحصل بدل الحركة السكون
 لان الامكان الذاتي لا يزول لهذا مع جعله كافا لا يقال
 جعل كذا الا فيما يجوز ان لا يكون كذا وانما الخ هو اجتماع
 الحركة والسكون وهذا كما ان قيام زيد حال وقوعه
 ممكن وبالعكس اجتماعهما مع وثانيها ان ليس المقصد
 ههنا الى بيان امكان الرؤية او امتناعها بل الى بيان
 انها لم يقع لعدم وقوع المعلق عليه ورد بان المدعى
 لزوم الامكان قصد اولم يقصد وقد ثبت وثالثها
 انه لما لم يوجد الشرط لم يوجد المشروط وهو الرؤية
 في المستقبل فاشتقت ابد التساوي اللازمة فكانت
 محال وهذا في غاية الفساد ورابعها ان التعليق
 بالجازم انما يدل على الجواز اذ كان القصد الى وقوع
 المشروط عند وقوع الشرط واما اذا كان القصد
 الى الاقنات الكلي عن وجود المشروط كما في هذه الالة
 فلا ورد بان الالة على الاطلاق ادل منها على الاقنات
قوله وقد يستدل بان متعلق الرؤية الخ تمسك المتقربون
 من اهل السنة على امكان الرؤية بدليل عقلي تقريره انا
 نرى الجواهر والاعراض بحكم الضرورة كالأجسام وكالاصوات
 والالوان والاكوان وباتفاق اخصوم وان زعم البعض

منهم في بعض الاعراض انها اجسام وفي الطول الذي هو
جواهر ممتدة انه عرض بالجله لما صحت رؤيتهما وصحة
الرؤية امر يتحقق عند الوجود وينتفي عند عدمه لزم ان يكون
لها علة لا متناه التدرج بل اخرج وان يكون تلك العلة
مشتركة بين الجواهر والعرض لا متناه تغليب الواحد
بعلتين وهي اما الوجود او الطول في الامكان اذ الرابع
يصلح للعلية والاخير ان ايضا لا يصلح ان لها لان الطول
عبارة عن مسوقية الوجود بالعدم وهو اعتباري محض
وكذا الامكان اعتباري ومشارك ايضا بين الموجود
والمعدوم فلو كان علة لصحة الرؤية لزم ان يصح رؤية
المعدوم وهو بطل بالضرورة فتعين الوجود وهو مما يشترك
فيه الواجب كما مر في بحث الوجود قلزم صحة رؤيته وهو
المطرد اعترض عليه بوجوه الاول ان بعد ثبوت كون
الوجود هو العلة وكونه مشترك بين الجواهر والعرض وبين
الواجب لا يلزم من صحة رؤيتهما صحة رؤيته بل اذا كان يكون
خصوصية الجواهر والعرضية شرطاً لهما او خصوصية
الواجبية مانعاً عنها والواجب ان المراد بالعلة ههنا
ما يصلح متعلقاً للرؤية لا المؤثر في الصحة وصحة الرؤية
الشيء الذي له الوجود الذي هو المتعلق للرؤية ضروري

بل لا معنى لصحة رؤيته الا ذلك ثم الشرطية او الحاقية
انما يتصور لتحقيق الرؤية لا لصحتها الثاني انه يلزم على
ما ذكرتم صحة رؤية كل موجود في الاصوات والطعوم
والروائح والاستعدادات والقدر والارادات و
انواع الادراكات وغير ذلك من الموجودات
وبطلان ضروري والواجب منع بطلانه وانما لا يتعلق
بها الرؤية بناء على جري العادة بان الله تعالى لا يخلق
شيئاً رؤيته لا بناء على امتناع ذلك وما ذكره الحفص
بجواب الاستبعاد الثالث انه لو سلم تماثل صحة رؤيته الجواهر
وصحة رؤيته العرضي فالواحد النوعي قد يعلل بعلل مختلفة
كما طرأ بالشمس والنار فلا يلزم ان يكون له علة مشتركة
والواجب انه قد مر اننا ان المراد بالعلة ههنا متعلق
الرؤية لا المؤثر في الصحة ومتعلق الرؤية لا يجوز ان يكون
من خصوصيات الجواهر او العرضية بل يجب ان يكون
مما يشتركان فيه للقطع باننا قد نرى الشيء ونذكر ان له
هوية ما من غير ان نذكر كونه جوهراً او عرضاً فضلاً ان
نذكر ما هو زيادة خصوصية لاهدهما كونه اننا او
فان سواد او خضرة بل بان نرى زيد ابان يتعلق رؤيته
واحدة بهويته فغير تفصيل لما فيه من الجواهر والاعراض

ثم قد فصله الى ماله من تفاصيل مختلفة الجواهر والاعراض
وقد تغفل عن التفاصيل بحيث لا تعلمها عند ما سئلنا عنها
وان استقصينا في التامل فنعلم ان ما يتعلق به الرؤية هو
الرؤية المشتركة لا الخصوصيات التي يماثل افتراق وهذا
مع كون علمه صحة الرؤية مشتركة بين الجواهر والعرض **مورد**
واما الوقوع احوالا خفاء فان اشبات وقوع الرؤية
لا يمكن الا بالادلة السمعية وقد اجمعت عليه بالاجماع و
انصر لما لا يجمع فان تفاق الامة قبل حدوث المخالفين
على وقوع الرؤية وكون الايات والا حاديث الواردة
فيها على ظهورها حتى روى حديث الرؤية احد وعشرون
رحلا من كبار الصحابة رضي الله عنهم واما النصف من الكتاب
قوله تعالى وجوه يومئذ ماضرة الى ربها ناظرة فان النظر
الموصول بالي اما بمعنى الرؤية او ملزوم لها بشهادة النقل
عن ائمة اللغة والتبع بموارد استعماله واما مجاز عنها لكونه
عبارة عن تغليب الطرفة نحو امرئ يطلب الرؤية وقد تعذر
هنا الحقيقة لا امتناع المقابلة واجلته فتعين الرؤية
لكونها اقرب المجازات بحيث التحق باطلاق بشهادة
العرف واعتراض بان الهم هنا ليست حرفا بل اسما بمعنى
النظر واحد لال، وناظرة من النظر بمعنى الانتظار كما في قوله تعالى

انظرونا نقبس من نوركم ولو سلم فالوصول بالي ايضا
بمعنى الانتظار كما في قول الشاعر وجوه ناظرات يومئذ
الى الرحمن باق بالفلاح ولو سلم فالنظر الموصول بالي ليس
بمعنى الرؤية ولا ملزوم لها لتحقيق انتفاء الرؤية مثل
نظرت الى الهلاك فلم اره الله تعالى وعمرهم ينظرون
اليك وهم لا يبصرون وجعله مجازا عن الرؤية ليس لي
من جهة حذف المضاف الى ناظرة الى ثواب ربها على
ذكره كثير من المفسرين وبالحيلة فلا خفاء ان ما ذكرنا
احتمالات يدفع الاحتجاج بالاية واجيب بان سوق
الاية لبشارة المؤمنين وبيان انهم يومئذ في غاية
الفرح والسرور والاخبار بانتظارهم النعمة والثواب
لا يلزم من ذلك بل بما ينافيه لان الانتظار موت اتم
فهو بالغم والحر والقلق وضيق الصدر اجدروا ان كان
مع القطع باطصول علم ان كون الى اسما بمعنى النعمة
لو ثبت في اللغة فلا خفاء في بعده وعزابه واخلاله
بالفهم عند تغلق النظر به ولهذا لم يحل الاية عليه احد
من ائمة التفسير في القرن الاول والثاني بل اجمعوا على
ظلاله وكونه النظر الموصول بالي اسما مستندا الى الوجه بمعنى
الانتظار مما ثبتت عن الثقات ولم يدل عليه الاثبات

لجواز ان يحل على قلب الطرفة مجازا واما اعتبار حذف
 المضاف فعند من الطرفة او المجاز المشهور الى الطرف
 الذي لا يظهر فيه قرينة تبين المحذوف ومنه قوله تعالى كما انهم
 عن ربهم يومئذ يحجبون حشر شان العكس الكفار وضمهم
 يكونهم محجبين فكان المؤمنون غير محجوبين وهو معنى الرؤية
 والجل على كونهم محجبين عن ثوابه وكسرامته خلاف المظاهر
 ومنه قوله تعالى للذين احسنوا الطاعة وزيادة فسرهم وراثة
 النفس الحسنى بالجنة والزيادة بالرؤية على ما ورد في الخبر
 وهو لا ينافي ما ذكره البعض من ان الحسنى هي اجزاء المستحق
 والزيادة هي الفضل والنص من السنة قوله عوم انكم سترون
 ربكم كما ترون هذا القمر لا تضامون في رؤيته ومنها ما روى
 عن صهيب انه قال قراء رسول الله عوم هذه الآية للذين
 احسنوا الطاعة وزيادة وقال اذا دخل اهل الجنة الجنة واهل
 النار النار نادى منادى يا اهل الجنة ان لكم عند الله موعد
 موعدا يستهي ان ينجزكموه قالوا ما هذا الموعد الم ينقل من الدنيا
 وينفروا جوها ويدخلون الجنة ويكرنهم النار قال فرجع الحجاب
 فنظروا الى وجه الله عز وجل قال فما اعطوا شيئا احب اليهم
 من النظر ومنها قوله عوم ان ادنى اهل الجنة منزلة من ينظر الى
 جنة وازواجه ونعيم وحده وسر ومسيرة القيسية واكرمهم

على الله من ينظر الى وجهه غدوة وعشية ثم قراء رسول الله عوم
 وجوه يومئذ تاضرة الى ربها ناظرة وقد صح هذه الاحاديث
 من يوشق به من ائمة الحديث الا انها احاد **روى** والحق
 يدعى اياهم معتزلة شبه عقلية وسمجة بعضها يمنع صحة الرؤية
 وبعضها وقوعها فالعقلية منها انه لو كان مرئيا لكان
 مقابلا للرائي بالضرورة وهو محتمل تنزيهه عن المكان والجهة
 ومنها انه لو جازت رؤيته لكانت لكل سليم طائفة في
 الدنيا والاخرة فلزم ان نراه الآن وفي الجنة على الدوام
 والاول متف بالضرورة والثاني بالاجماع والنصوص
 القاطنة الدالة على اشتغالهم بغير ذلك من اللذات
 وجه اللزوم انه يكفي للرؤية في حق الغائب سلامة المكان
 وكون الشيء حائزا للرؤية لان المقابلة واستفاد الموانع
 من فراط الصغر واللطافة الا القرب او البعد وحيولة
 الحجاب الكثيف او الشوع المناسب لضوء العين
 انما يشترط في الشاهد اعتر رؤية الاجسام والاعراض
 فعند تحقيق الامر من لو لم يجب الرؤية طائفة ان يكون
 بحضرته جبال شاهقة لانرايا لان الله تعالى لم يخلق
 رؤيتها او لتوقفها على شرط اخر وهذا قطع البطلان
 والجواب عن الاول اننا لا نلزم لزوم المقابلة وانما الرؤية

نوع من الادراك يخلق الله ما يشاء ولا شيء
 شاء ودعوى الضرورة فيما نزع فيه اجم الغفير من العقلاء
 غير مسموع وعن الثاني انه ان اريد بقولهم جاز ان يكون
 بحضرتنا جبال شاهقة لانرانا جواز ذلك في نفسه
 كونه من الامور الممكنة فليس قطعي البطلان بل قطعي
 الصحة والشرعية المذكورة ليست لزومية بل اتفاقية
 بمنزلة قولنا لو لم يجب الرؤية عند تحقق الشرائط
 لكان العالم ممكنا وان اريد جوازه عند العقل بمعنى
 تجويزه ثبوت الجبال وعدم جزمه بانتفاءها فاللزام
 ممنوع فان انتفاءها من العاديات القطعية الضرورية
 لعدم جيل من اياقوت وبجر من التزيق وكذا ذلك
 مما يخلق الله مع العلم الضروري بانتفاءها وان كان
 ثبوتها من الممكنات دون المحالات وليس اطرز به
 مبنيا على العلم بانه يجب الرؤية عند وجود شرائطها
 لحصوله من غير ملاحظة ذلك بل مع الجهل بذلك واما
 النقليية فمنها وهي العدة قوله تعالى لا تدركه الابصار
 والتمسك به من وجهين احدهما ان ادراك البصر
 عبارة شائعة في الادراك بالبصر اسنادا الى الالة
 والادراك بالبصر هو الرؤية بمعنى اتحاد المفهومين

ة في الدنيا

او تلازمها بشهادة النقل عن ائمة اللغة والتبع لموارد
 الاستعمال والقطع بامتناع اثبات احدهما ونفي الاخر
 مثل ادراك القمر ببصري ومارا لئنه واجمع المعروف باللام
 عند عدم قرينة العهد والبعضة للعموم والاستغراق
 باجماع اهل العربية والاصول ائمة التفسير وشهادة
 استعمال الفصحى وصحة الاستثنا قال الله سبحانه قد اجر
 بانه لا يراه احد في المستقبل فلوراه المؤمنون في الجنة
 لزوم كذبه وهوج وثانيتها ان نفي ادراكه بالبصر وارد مورد
 التمدح مدح في انشاء المدح فيكون نقيضه وهو الادراك
 بالبصر نقصا وهو على الله تعالى فيدل هذا الوجه على نفي
 الجواز والاطواب انه لو سلم عموم الابصار وكون الكلام
 السلب لا السلب العموم وكونه الادراك هو الرؤية
 مطلقا لانه لا مالها لا الرؤية على وجه الا حاطة بجوانب
 اخرى لكن لا سلم عموم في الاحوال والاقوات فيحمل
 على نفي الرؤية فجميعا بين الادلة ومنها ان الله تعالى
 خاطب موسى يوم عند سؤاله الرؤية كمن تراني وكلمة
 لن للنفي في المستقبل على سبيل التاكيد فيكون مضافا في
 ان موسى يوم لا يراه في الجنة او على سبيل التاكيد فيكون
 ظاهرا في ذلك لان الاصل في مثل عموم الاوقات اذا لم يرد

ادراكه بالبصر في الدنيا
 والافرة والابصار في الدنيا
 فيما يرجع الى الذات والصفات واما ما يرجع الى الافعال
 فقد يزول طردونها والروية في هذا القبيل فقد يخلقها
 الله تعالى في العين وقد لا يخلق

غيره اجماعا والجواب انه كونه كلمة لمن للتأنيد لم يثبت
من يوثق به من ائمة اللغة وكونها للتاكيد وان ثبت بحيث
لا يمنع الامكانية لكن لانهم دلالة الكلام على عموم الاوقات
لانها ولا ظاهرا ولو سلم الظهور فلا عبرة به في العلميات
بسماع ظهور قرينة اطلاق وهو وقوعه جوابا لسؤال
الرؤية في الدنيا على انه لو صرح بالعموم وجب الحمل على
الرؤية في الدنيا توفيقا بين الدالة ومنها ان الله سبحانه
جنما ذكر في كتابه سؤال الرؤية استغنى استغناء ما شئنا
واستكره استنكارا بليغا حتى سماه ظلما وعتوا كقوله
سبح وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا
الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا
عنوا كبيرا وقوله تعالى واذ قلتم يا موسى لن نؤمن
لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون
وقوله سبحانه يا اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا
من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا
ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم فلم يجاب
رؤيته لما كان كذلك والجواب ان ذلك لتعتهم وعنادهم
على ما يشعرون من مآق الكلام لا طلبهم الرؤية ولهذا اعطوا
على طلب انزال الملائكة عليهم مع انه من الممكنات

وناقا او لطلبهم الرؤية في الدنيا وعلى طريق الجهة والمقابلة
على ما عرفوا من حال الاجسام والاعراض وقوله تعالى
حكاية عن موسى عم ثبت اليك وانا اول المؤمنين
معناه التوبة عن الجادة والاقدام على السؤال بدون
الاذن او عن طلب الرؤية في الدنيا ومع الايمان
التصديق بانه لا يرى في الدنيا وان كانت ممكنة و
ما قال به بعض السلف من وقوع الرؤية بالبصر ليلته
المعراج فالجمهور على خلافه وقد روي انه سئل ام هل
رايت ربك فقال رايته بغير اذى واما الرؤية في المنام
فقد حكى القول بها عن كثير من السلف ولا خفاء في
انها نوع من مشاهدة يكون في القلب دون العين **ورصل**
الجمهور على انه لا يعلم الا بخلقه في حصول العلم بحقيقة الله
للشراي في معرفته وانه بكنه الحقيقة فقال بعدم حصول كثير
من المحققين خلا للجمهور المتكلمين ثم القائلون بعدم
الحصول جوزوه خلافا للفلاسفة اخرج الاولون
بوجهين احدهما ان ما يعلم منه البشر هو الوجود بمعرفة انه
كائن في الخارج والصفات بمعنى انه في عالم قادر وخلق
ذلك والسلوك بمعنى انه واحد ازل الى ابدى ليس بحسم
ولا عرض وما شبه ذلك والاضافات بمعنى انه خالق

ورأى في وجودها وظان ذلك ليس علما بحقيقة الذات
 وثانيهما ان ذاته المخصوصة جزئية حقيقة يمنع تصوره
 الشركة فيه ولا شيء مما يعلم منه كذلك ولهذا يقتضيه بيان
 التوحيد اي نفي الشركة الى الابد ولولا كان المعلوم منه
 يمنع الشركة لما كان كذلك ويرد على الوجهين ان لا يتم
 ان معلوم كل احد من البشر ما ذكرتم ومن اين لكم الاطالة
 بافراد البشر ومعلوماتهم والقائلون بحصول المعلوماتية
 يقولون انه لا حقيقة له سوى كونه ذاتا واجب الوجود
 يجب كونه قادرا على جميعا بصيرا الى غير ذلك
 من الصفات والاطواب انه هذه المفردات
 من العوارض والوجوه والاعتبارات والكلام فيما يصدق
 عليه تلك المفردات واحتمت الفلاسفة في امتناع
 العلم بحقيقة بوجبهين احدهما ان العلم هو اتم صورة
 المعلوم في النفس الى ما هيته الكلية المنتزعة من الوجود
 المعنى بخلاف الشخصيات بحيث اذا وجدت كانت
 ذلك الشيء وليس للواجب ما هيته كلية معروضة للشخص
 على تقريره موضوعه ولو فرض ذلك لكان الواجب مقولا
 على تلك الصور الموجودة في الازمان فبصير كثير او يبطل
 التوحيد واجب بان لا يتم ان العلم بآثار ام الصورة

ولو سلم فلا كذلك العلم بالواجب ولا علم الواجب ولو سلم
 فالمتناهي للتوحيد تعدد افراد الواجب لا الصور المتأخوذة
 عنه والمخل بالشخصية امكان فرض صدق المفهوم على الكثيرين
 لا صدق الوجود العيني على الصور وثانيهما ان تصور الشيء
 اما ان يحصل بالبدنية وهو مستغنى عن الواجب وفاقا و
 اما بالحد وهو انما يكون للركب من اجزاء الفصل والواجب
 ليس كذلك واما بالرسم وهو لا يفيد العلم بالحقيقة والكلام
 فيه واجب بان لا يتم اختصار طرق التصور في ذلك بل
 قد يحصل بالالهام او بخلق الله العلم الضروري بالكلية
 او بصيرورة الاشياء مشاهدة للنفس عند مفارقتها البدنية
 كآثار المجردات ولو سلم فالرسم وان لم يستلزم تصور حقيقة
 لكنه يفيض اليه **فصل في افعاله** اي اختلافه في خلق الله
 افعال العباد بمعنى انه هل من جملة افعال الله تعالى خلق الافعال
 الاختيارية التي للعباد بل سائر الاحياء مع الاتفاق
 على انها افعالهم لا افعاله اذا قائم والقاعدة والاكل والشا
 وغير ذلك هو الانسان مثلا وان كان الفعل محمولا على
 فان الفعل انما يستد حقيقة الى من قام به لا الى من اوجده
 الا ترى ان الابيض مثلا هو الجسم وان كان ابيض
 بخلق الله وايضا ففعله فاعمل العبد واقع بقدرة الله تعالى

وحده وانما الحاصل للعبادة الكسب ولا بد من بيان معنى
 الكسب وفعل ما يقال انه اسم بلا مسمى فافتح بعض اهل
 السنة باننا نعلم بالبرهان ان لا خالق سوى الله تعالى لا تاتى
 الا للقدرة القدسية ونعلم بالضرورة ان القدرة الطاردة
 للعباد تتعلق ببعض افعالها كالصعود دون البعض كالسقوط
 فيسمى اثر تعلق القدرة الطاردة كسبا وان لم يعرف حقيقة
 وقبل الفعل الذي يخلق الله تعالى العبد ويخلق معه قدرة
 للعباد متعلقة به يسمى كسبا للعباد بخلاف ما اذا لم يخلق
 معه تلك القدرة وقيل ان للعباد قدرة يختلف بها
 النسب والاضافات فقط كتحسين احد طرفي الفعل
 والترك وتبرججه ولا يلزم منها وجود امر حقيق فالامر
 الاضافي الذي يجب من العبد ولا يجب عنده وجود
 الاثر هو الكسب فهو لا يوجب وجود المقدور بل
 يوجب من حيث هو كسب اتصاف الفاعل بذلك
 المقدور ولهذا يكون مرجعا لاختلاف الاضافات ككون
 الفعل طاعة او معصية حسنا او قبيحا فالانصاف
 بالقياس بقصدته وادته فيجب بخلاف خلق الشيء فانه لا ينافي
 المصلحة والعاقبة الحميدة بل ربما يشتمل عليها ويخلص
 الكلام ما اشار اليه الامام حجة الاسلام وهو انه بما بطل

اجر المحض بالضرورة وكون العبد خالقا لا فعاله بالليل
 وجب الاتصال في الاعتقاد وهو انها مقدورة بقدرة
 الله تعالى اختراعا وبقدرة العبد على وجه اخر من التعلق
 يعبر عنه بالاكساب وليس من ضرورة تعلق القدرة
 بالمقدور ان يكون على وجه الاختراع ثم يتعلق به عند الاختراع
 نوعا اخر من التعلق فحركة العبد باعتبار نسبتها الى القدرة
 يسمى كسباله وباعتبار نسبتها الى قدرة الله تعالى خلقا
 فهو خلق للرب ووصف للعباد وكسب له وقدرته
 خلق للرب ووصف للعباد وليس يكسب له وذهبت
 المعتزلة الى ان فعل العبد واقع بقدرة وحده ثم المتفردون
 منهم كانوا يحتجون من تسمية العبد خالقا لقربهم
 باجماع السلف على انه لا خالق الا الله واجترأ المتأخرون
 فسموا العبد خالقا على الحقيقة **قوله** ولزمهم كون
 كل حيوان احايي لزم المعتزلة على قولهم باستنادهم
 افعال العباد اليهم كون كل انسان كل حيوان خالقا
 لا فعاله وقد دلت الدالة السمعية من الكتاب والسنة
 على ان الكل مستند اليه تعالى خلقا وتقدير افعال الله تعالى
 لا اله الا هو خالق كل شئ فاعبده وخذوا استحقاقا
 للعبادة فلا يصح الخلق على انه خالق لبعض الاشياء كما يقال

ان قدرة الله تعالى في الازل
 متعلقة بالعالم من غير اختراع

لان كل حيوان عندكم كذا فكذلك بل يحل على العموم فيه خلقه على
 العباد ويخرج القديم بدليل العقل والقطع بان المتكلم
 لا يبدل خلقه عموم مثل الكرمات كل من دخل الدار فيكون بمنزلة
 الاستثناء فلا يحل بقطعية العام عند من يقول يكونه قطعية
 وقال تعالى ام جعلوا الله شركاء خلقوا خلقه فتا به اطلق
 عليهم قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار يدل على
 المطب بالعموم وبانه اذا جعل خلقه في موضع المصدر كما هو
 الظاهر فقد خلق كل واحد مثل خلقه في الجنة وقال تعالى
 ولم يكن له شريك في الملك وخلق كل شيء فقدره تقديرا
 يدل بالعموم وبان قوله تعالى وخلق كل شيء ازالة لما ينوهم
 من ان العبيد وان لم يكونوا شركاء له في الملك على الاطلاق
 لكنهم يخلقون بعض الاشياء والا كان ذكره بعد في
 الشريك مستدركا قطعا وقال انا كل شيء خلقناه بقدر
 اي خلقنا كل موجود ممكن من الامكنات بتقدير مقدر
 او على مقدار مخصوص مطابق للغرض المصلحة ولا فائدة
 هذا المعنى كان المحذور نصب كل شيء اذ لو رفع لتوهم
 ان خلقنا صفة وبقدر خبر والمعنى ان كل شيء خلقناه
 فهو بقدر فلم يفد ان كل شيء مخلوق به بل بما افاد ان من
 الاشياء ما لم يخلق الله فليس بقدر وقال تعالى والذين كفروا

وما تعلمون اما اذا كانت ما مصدرية على ما اختاره سيبويه
 لاستغنائها عن الطذف والاضمار قال لا مظهر لانه المعنى
 وخلق علمكم اما اذا كانت موصولة على حذف الضمير اي
 وخلق ما تعلمونه بقدرية قوله تعالى انعبدون ما تحتون
 توجبنا لهم على عبادة ما علموا من الاصنام فلان كلمة ما
 عامة تتناول ما تعلمونها من الاوضاع والحركات والمعاني
 والطاعات وغير ذلك فانه المراد بافعال العباد المختلف
 في كونها تخلق العبد او يخلق الرب هو ما يقع بكسب العبد
 ويستند اليه مثل الصوم والصلوة والاكل والشرب
 والقيام والقعود ونحو ذلك مما يسمى احوال بالمصدر
 لانفس الايقاع الذي هو من الاعتبار العقلية
 الا يرى الى مثل يقيمون الصلوة ويؤتون الزكاة يعلمون
 الصالحات والسيئات وقال الله تعالى هو الله الخالق
 وهذا انما يفيد حصر الخلقية في الله اذ كان الخالق خيرا
 وهو ضمير الشأن او ضمير ما يفعله الله واما اذا كان
 الخالق صفة فافادته اية تأمل وقال لما يريد اي يفعل
 كل ما يتعلق به ارادته ومشيئته وهي متعلقة بالايان و
 سائر الطاعات ايضا فيجب ان يكون فاعلها اي
 موجودا هو الله تعالى وحمل الكلام على انه يفعل ما يريد فعله

فقال

عنه وعن الظاهر قال تعالى وان تصبرهم حسنة يقولوا
هذه من عند الله وان تصبرهم سيئة يقولوا هذه من
عندك فكل من عند الله فالظاهر ان جميع الحسنات
والسيئات من الطاعات والمعاصي وغيرها مخلوقة
ومشبهة لان منشأ الاحتياج اعني الامكان الواحد
مشترك بين الكل بحيث لا ينبغي ان يخفى على العاقل
فما لهم لا يفهمون ذلك فعلى هذا يكون قوله تعالى بعد
ذلك ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة
فمن نفسك وادعى على سبيل النكار كيف يكون هذه
التفرقة او نحو لا على بحر البية دون الايجاب فتقابلين
الكلامين وقال تعالى كتب في قلوبهم الايمان والظاهر
منه انه الذي اثبت الايمان وادخله في القلوب
وقال تعالى انه هو اضحك وابكى والظاهر منه ثبوت الضحك
والبكاء والا حاديث الواردة في باب القضاء والقدر
وكون الكائنات بتقدير الله تعالى ومشيئة وان كانت
احاد الا انها متواترة المحقق كشجاعة علي رضي وجوده قائم
فمنها ما روى ابو هريرة انه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
اجتهد ادم وموسى فقال موسى عم يا ادم انت ابونا و
اخر جنتنا من الجنة فقال ادم عم يا موسى اسطفاك الله بكلاما



وخط لك النورية بيده تلو منى على امر قدرة الله على قبل
ان يخلقني باريبعين سنة فخرج ادم موسى ومنها ما روى
عنه رضي الله عنه انه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
لا يؤمن عبد حتى يؤمن باريبع بشهادة ان لا اله الا الله واني
رسول الله بعثني بالحق ويؤمن بالبعث بعد الموت
ويؤمن بالقدر خيره وشره ومنها ما روى ابن عمر رضي
انه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كل شئ بقدرته العجز والكبر ومنها
ما روى حذيفة انه قال صلوا ان الله يصنع كل صانع وصنعة
ومنها قوله يوم مامن قلب الا وهو بين اصبعين من اصابع
الرحمن ان شاء ان يعقبه اقامه وان شاء ان يزيغه ازاعة
وعن جابر رضي كان النبي صلى الله عليه وسلم كثيرا ما يقول يا مغلوب القلوب
ثبت قلبي على دينك فقبل له يا رسول الله اتخاف علينا
وقد امننا بك وبما حدثت به فقال ان القلوب بين اصبعين
اصبعين من اصابع الرحمن يقلبها هكذا وأشار الى السبابة
والوسطى ثم كرها والا حاديث الصحيح في هذا الباب
كثيرة **قوله** ولو كان فعل العبد بقدرته اية لما فرغ من الاستدلال
على كون فعل العبد واقعا بقدرته الله بوجوه سموية شرعية
في الاستدلال عليه بوجوه عقلية قالوا لان فعل العبد مكن
وكل مقدر والله تعالى لما فرغ من حيث الصفات ففعل العبد

مقدور الله تعالى فلو كان مقدور العبد ايضا على وجه
 التامير لزم اجتماع المؤثرين المستقلين على اثر واحد الثاني
 ان العبد لو كان موجد الافعال لكان عالما بتفاصيلها
 واللازم بطلان الملازمة فلان الاثبات باللازم
 الانقاص والمخالفة ممكن فلا بد لرجحان ذلك النوع وذلك
 المقدار من تخصص هو القصد اليه ولا يتصور ذلك
 الا بعد العلم به ولظهور هذه الملازمة يستلزم اطلاق بدو
 العلم كقوله تعالى لا يعلم من خلق وهو بيّن في علمه العالم
 على عالمية الفاعل واما بطلان اللازم فلو جوه منها ان
 ان التامير يصدر عنه افعال اختيارية لا شعورية بتفاصيل
 كلياتها وكيفياتها ومنها ان الماشي انما كان او غيره
 يقطع مسافة معينة في زمان معين من غير شعور بتفاصيل
 الاجزاء والاصابع التي بين المبدأ والمنتهى ولا بالانسان
 التي منها يتألف ذلك الزمان ولا بالسكنات التي
 تجلها لكون تلك الحركة ابطلا من حركة الفلك او باطل
 الذي لها من وصف السرعة والبطء ومنها ان الناطق
 باني بحروف مخصوصة على نظم مخصوص من غير شعور بالاعضاء
 التي هي الاتهام والاهليات والاضاع التي تكون
 تلك الاعضاء عند الانبياء بتلك اطراف ومنها ان الكاتب

بصور الحروف والكلمات بتحرك الامل من غير شعور
 له بالامل من الاعضاء والاجزاء اعز العظام و
 الفضاريف والاعصاب والعضلات والرباطات
 ولا بتفاصيل كلياتها وادوارها التي بها يتألف تلك الصور
 والنقوش الثالث انه لو كان فعل العبد بقدرته واختياره
 لكان متمكنا من تركه اذ لو لم يتمكن من الترك لزم اليه وبطلان
 الاعتزال لكن اللازم اعني التمكن من الترك بطلان
 رجحان الفعل على الترك اما ان يتوقف على مرجع او لا
 فعلى الثاني يلزم رجحان احد طرفي التمكن بل مرجع ويندر
 باب اثبات الصانع ويكون وقوع الفعل بلا عن
 الترك مخض الاتفاق من غير اختيار للعبد وعلى الاول
 ان كان ذلك المخرج من العبد ينقل الكلام الى صدره عنه
 فيلزم التساهل وهو او الالفاظ الى مرجع لا يكون منه
 واذا كان المخرج ابتداء او بالآخرة لا من العبد بل من غيره
 ثبت عدم استقلال العبد بالفعل وعدم تمكنه من الترك
 لان الترك لم يميز وقوعه مع التساوي فكيف مع المرجو
 ولان وجود المحكم مالم ينته رجحانه الى صد الوجه لم يتحقق
 وايضا لا شك ان الله تعالى عالم بالجزئيات ما كان
 وما سيكون وانه يستحيل عليه الجهل فكل ما علم الله انه يقع

يجب وقوعه وكل ما علم الله انه لا يقع بمتنع وقوعه نظرا
 الى تعلق الفعل العلم وان كان ممكنا في نفسه وبالنظر الى ذاته
 ولا شئ من الواجب والممتنع باقية في ملكة العبد يعنى
 انه ان شاء فعله وان شاء تركه **قوله** وقد يستدل بان
 لو قدر اياه للمتعدين على كون فعل العبد بقدرة الله تعالى
 دون قدرته وجوه منها ان العبد لو كان قادرا على كل فعله
 ايجادا واختراعا لكان قادرا على اعادته واللازم من شئ
 اجماعا وجه اللزوم ان امكان الشئ من لوازم ما هيته لا يختلف
 باختلاف الاوقات ومنها انه لو كان قادرا على ايجاد
 فعله لكان قادرا على ايجاد مثل لان حكم الامثال واحد لكان
 نطق بانه يتعزز علينا ان نفعل الان مثل ما فعلنا سابقا
 بلا تفاوت وان بئسنا الجاهدين في التدين والاحباط و
 منها انه لو كان قادرا على ايجاد فعله لكان قادرا على كل
 ممكن من الاجسام والاعراض لان المصلحة للمقدورية ^{ايجاد} هو
 الامكان او الطرود والمقدور هو اعطاء الوجه ولا يخفى
 في شئ منها باعتبار اقسامه ولا بد من النقص بالقدرة
 الاكتسابية لانها انما تتعلق بالذوات واحوالها و
 هي مختلفة ومنها ان من فعل العبد الايمان والطاعات
 وكثير من الحسنات ومن خلق الله مع الاجسام والاعراض

والشياطين

والشياطين وكثير من الممذوبات ولا شك الى الاول
 احسن من الثاني واستشرف فلو كان العبد خالقا لفعله
 لكاهن احسن واستشرف من الله تعالى خلقا واصلا حاد ارشادا
 ومنها ان الاله مجبور على صحة تضرع العبد الى الله تعالى
 في ان يرزقه الايمان والطاعة ويجنبه الكفر والمعصية
 ولولا ان الكل يخلق الله تعالى لم يصح ذلك اذ لا وجه
 لمصلحة على سؤال الاقدار والتمكين لانه حاصل او تقرير
 والتثبيت لانه عائد الى الحصول في الزمان الثاني وذلك
 عندهم بقدرة العبد ومنها ان الاله مجبور على صحة
 بل وجوب حمد الله وشكره على نعمة الايمان بنفسه لا يتصور
 ذلك الا اذا كان بخلفه واعطائه وان كان لكسب العبد
 مدخل فيه واما الشكر على مقدامته من الاقدار والتمكين
 والتوفيق ونحو ذلك ففيه **قوله** واما المعتزلة فيهم
 من ادعى ايجادا والمعتزلة القائلون بان افعال العباد
 واقوة بخلقهم وايجادهم استقلال افتروا فرقتين قابو
 الحسين البصري واتباعه ادعوا ان هذا الحكم ضروري مركز
 في عقول العقلاء المتقين الطالبين عن تقليد اسلافهم
 وذكرنا في ذلك وجوبه على قصد التبيين والاستدلال فانه
 ربما يكون الحكم ضروريا والحكم بضروريته استدلالا بالاول

والتعريف

ان كل احد يفرق بالضرورة بين حكمته الاختيارية كالمشي
على الارض والصعود الى الجبل والاضطرارية كالملازمة
والسقوط في السطح وما ذاك الا بان الاولى بقدرته
واجباده بخلاف الثانية الثاني ان كل احد يعلم بالضرورة
ان تصرفاته واقوة بحسب قصده ودايمته كالاقدام على
الاكل والشرب عند اشتداد الجوع والاحجام عنها اذا علم
ان في الطعام والماء سماً ولا معنى لموجده الفعل بالاختيار
الا الذي يحدث منه العاقل يعلم بالضرورة انه يطلب
ما يحدثه المأمور ولهذا ينلطف في استدعاء ذلك الفعل
منه وانه ينهي عما يكرهه من الافعال التي يحدثها المنهى وكذا
التمنى والتعجب وغير ذلك وكل هذا يدل على ان فعل
العبد باجادة والواجب ان هذه الوجوه لا تقيد سوى
ان من الافعال المستندة الى العبد ما هو متعلق بقدرته
وارادته واقوة بحسب قصده ودايمته وهي المسماة
بالافعال الاختيارية وكونها مقدورة للعبد واقوة بحسبه
وعلى حسب قصده واختياره وعند صرف قدرته وارادته
وان كانت مخلوقة لله تعالى كالفهم والطلب والتمنى
والتمنى والتعجب ونحو ذلك ولا يفيد كونها مخلوقة للعبد
على ما هو المتنازع فضلا ان يفيد العلم الضروري بذلك

الفعل على وفق دواعيه الثالث
ان الطالب هو

قوله

قوله ومنهم من اخرج عقلا الى المتقدمون من المعتزلة على
ان العلم يكون العبد موجد الافعال نظري فتسكوا بوجوه
عقلية وسموية اما العقلية فتلته الاولى وهو علمهم
الكبرى وعروهم الوثيق انه لو لم يكن العبد موجد الافعال
بالاستقلال لزم من ذات منها بطلان المدح والذم
او الذم على ما ليس بفعله ولا واقع بقدرته واختياره
ومنها بطلان التكليف من الاوامر والنواهي اذ
لا معنى للامر بما لا يكون فعلا للمأمور ولا بدخل في قدرته
بل لا يطبقه بمرض ونحوه حتى ان العقلاء يتعجبون منه
ويتسبون الامر الى الطيق والجنون بمنزلة من يطلب
من الانسان خلق الطيور والطيران الى السماء بل
من اجاد الخش على الارض والصعود في الهواء وكذا النوا
والعقاب اذ لا وجه للثواب والعقاب على ما هو
بخلق المنيب والمعاقب حتى ان من يعاقب على ما يخلق
كان اشد ضررا على العبد من الضبطان واحق منه بالذم
اذ ليس من الا الوسوسة والتزيين ومنها بطلان فوائد
الوعد والوعيد وارسال الرسل وبعثه الانبياء وانزال
الكتب من السماء اذ لا يظهر للشر عيب والترهيب
واطف على تخصيص الكمالات وازالة الرزايل ونحو ذلك

والفج واعداد القارة وافر لوط الفجر
عليها اذ لا معنى للمدح

فائدة الا اذا كان القدرة العبد و ارادته تأثير في افعاله
 و يتولى مباشرةها باستقلاله ومنها بطلان الفرق بين
 الافعال التي يطابق العقل والشرع على استحيانها
 واستحقاقها المخرج في العاجل والثواب في الآجل
 والتي ليست كذلك كالكفر والايمان وكالاساءة
 الى الفقراء والاحسان وكفعل النبي يوم من الهداية
 والارشاد ونهيهم فواعدا جزاءات وفعل الميكن الاضلال
 والاعواء ونزيب الشرو والشهوات وكالتكلم بها
 بالتبسيحات والدعوات المترتب عليها الثواب
 والاستجابة والتكلم بالهدايات والفتن والرهجاء التي
 لا يورث الا اللوم والعقاب لانه لكل خلق الله
 غير تأثير للعبد الثاني انه كشرامة افعاله العباد قبيحة
 كالظلم والشرك والفسق والقول يا تحاذ الولد و نحو
 ذلك والقيح لا يخطئ بخلق الحكيم لعله يقبحه و عليه بغناه
 ع. خلقه الثالث انه الله تعالى لو كان موجبا لافعال
 العباد لكان فاعلا لها لان معناها واحدا ولو كان
 فاعلا لها لكان متصفا بها لانه لا معز للكافر والظالم
 مثلا الا فاعل الكفر والظلم وح يلزم ان يكون البارئ
 ونقد سر كافر اظالم فاستفاد كمالا شاربا فاعدا فاعدا

الغير ذلك من الفوا شر الى لا يستطيع العاقل اجرائها
 على الملك ان بل اخطا بالبال والجواب ع. الاول انه انما
 على الجيرة النافين لقدرة العبد واختياره لا على من يجعل
 فعله متعلقا بقدرة و ارادته واقعا بكسبه وعقوب
 عزه وان كان بخلق الله تعالى لا على من يجعل قدرته مؤثرة
 له لا بالاستقلال بل بمرجح هو محض خلق الله تعالى فمن
 الفساد ان ما يلزم المؤمن ايضا لبطلان استقلال
 العبد بناء على وجوب الفعل واستناعه لوجود المخرج او
 عدمه متعلق علم الله بوقوعه او لا ووقوعه ومنها ما يندفع
 بطريق اخر فان اوال^{لمخرج} الذم قد يكون باعتبار المحلية دون
 الفاعلية كالمخرج والذم بالظن والقيح وسائر الغرائز
 وان الثواب او العقاب ايضا لما كان فعل الله و
 وتصرفا فيها هو فله لم يوجب سوال لمية كما يقال لم خلق
 الا حراق عقوب سر النار وان التكليف والبعثة
 والتهديد والوعيد والوعد ونحو ذلك قد يكون دواعي
 الى الفعل او الترك فيخلق الله و عدم افتراق الفعلين
 في المخلوقية لله تعالى لا ينافي افتراقهما بوجوه اخرى وعن
 الثاني ان خلق القيح ربما يكون له عاقبة حميدة فلا يقيح
 بخلاف فعله وع. الثالث ان الفاعل من قام به الفعل

لا من اوجده الفعل في محل اخر الا يرى ان كثير من الصفات
 قد اوجدها الله تعالى في محالها وفاقا ولا يتصف بها الا المحال
قوله وسمي بالآيات الواردة في الوجه السمعية
 للمعتزلة كثيرة جدا حتى زعموا انه ما من آية الا وفيها
 دلالة على بطلان الجبر ثم هي على كثرتها محصورة في عدة
 انواع منها الآيات الواردة في اسناد الافعال
 الى العباد اسناد الفعل الى فاعله وهي اكثر من ان يحصى
 فليبدأ من قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون
 الصلوة الى قوله تعالى الذي يؤمنون بالغيب ويقيمون
 ومنها الآيات الصريحة في اسناد الالفاظ الموضوعية
 للايجاد الى العباد وهي العمل بقوله تعالى من عمل صالحا
 فلنفسه والفعل بقوله تعالى وما تفعلوا من خير يعلم الله
 والخلق بقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين و
 الكسب بقوله تعالى ووفيت كل نفس ما كسبت والصنع
 بقوله تعالى ليس ما كانوا يصنعون واطيعا بقوله تعالى يجعلون
 اصابعهم في اذانهم من الصواعق والاصوات بقوله تعالى
 كتابه ١٠٦ الخضر ١١٢ حدث لك منه ذكر او الا ابتداء
 بقوله تعالى ورهبانية ابتدعوا ومنها الآيات الواردة
 في انه لا مانع من الايمان والطاعة ولا ملجى الى الكفر

والمعصية تنويها للكفار والعصاة لقوله تعالى وما منع الناس
 ان يؤمنوا انما لم يؤمنوا كيف تكفرون بالله واثان ذلك
 فعلى مذهب المجبرة لهم ان يجادلوا ويقولوا انك خلقت
 فينا الكفر وعلمته وارادته واجبرت به وخلقته قدرة
 وداعية يجب معها الكفر وكل هذه موانع من الايمان
 فيكون القرآن حجة للكافر وقد انزل ليكون حجة على من
 الآيات الدالة على ان افعال العباد معلقة بمشيئتهم كقوله
 اعلموا ما تشتمون من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر لمن شاء
 منكم ان يتقدم او يسخر فمن شاء ذكره فمن شاء اتخذ الى ربه
 سبيلا وال جواب بعضها وهو النوع الاول غير المتنازع
 كما عرفت وبعضها وهو النوع الثاني والثالث مآول
 لانه لما ثبت بالدلائل السالفة ان العمل بقضاء الله تعالى
 وقدره وجب تاويل ما يدل على خلافة الالفاظ فالعمل
 والفعل وغيرهما مجازات عن التسبب العادي اى من جعل
 من صار سببا عاديا للعمل الصالح وعلى هذا القبلس او
 اسناداتها مجازات لكون العبد سببا لهذه الافعال
 كما في بنى الامر المدنية هذا تاويل النوع الثاني واما تاويل
 النوع الثالث فبان يقال المراد الموانع الظاهرة التي
 يعلمها جهال الكفرة والموانع المذكورة عقلية خفيت

هذا من غير لفظ الكسب فانه يصح على حقيقة الخلق
 فانه بمنزلة التقدير والجعل فانه بمنزلة التصدير وهو لا يتلزم
 ايجاد امر محقق مثل جعل الدار من الكسب وجعل النار من الخلق

على علماء القدرية واما الجواب عن النوع الرابع فهو
ان التعليق بحسبة العبد مذهبنا لكن مشيئة الله تعالى
وما تشاؤون الا ان يشاء الله **قوله** واطق انه لا جبر ولا تفويض
اي يشير الى ان حال هذه المسئلة عجيبه فان الناس كانوا
يختلفون فيها ابد بسبب ان ما يمكن الرجوع فيها اليها
متعارضة متدافعة فمفعول الجبرية على انه لا يترجح
الفعل على الترك **م** مرجح لبس من العبد ومفعول القدرية
على انه العبد لو لم يكن قادرا على فعله لما حسن المخرج والندم
والامر والنهي وهما مقدمتان بداهيتان ثم من الدلائل
العقلية اعتماد الجبرية على ان تفاصيل احوال الافعال
غير معلومة للعبد واعتماد القدرية على ان افعال العباد
واقعة على وفق قصودهم ودواعيهم وهما متعارضان
ومن الالزامات اطلاقية ان القدرة على الابداء صفة
كمال لا يليق بالعبد الذي هو منبع النقصان وان افعال
العباد يكون سقرها وعبثا فلا يليق بالمتعالى **ب** بالنقصان
واما الدلائل السمعية فالقرآن مملوء بما يوجب بالامر
وكذا الآثار فان الله من الامم لم يكن خالية من الفرقين
وكذا الاوضاع والحكايات متدافعة **م** الجانبين حتى
قبل ان وضع الشرع على الجبر ووضع الشريعة على القدرية

الا ان مذهب الجبرية اقوى بسبب ان القدرية في قولهم
لا يترجح الممكن الا بمرجح بوجب ان ادوات اثبات
الصانع فالحق ما قال بعض ائمة الدين انه لا جبر ولا تفويض
ولكن امرين امرين وذلك لان معنى المبادئ القدرية
لافعال العباد على قدرته واختياره والمبادئ البعيدة على
جبره واضطراره فالانسان مضطرب في صورة مختار كالقلم
في يد الكاتب والوتر في شق اطاطط وفي كلام العقلاء قال
اطاطط للوتر لم تشقني فقال سل من يدق **قوله** وافعاله
بقضاء الله وقدره ايا قد اشتبه بين اكثر الملاك ان اطاطط
بقضاء الله تعالى وقدره وهذا بناء على افعال العباد واداره
ط عند اهل الطق لانه اطاطط لها نفسها او اطاطط
للقدرة والداعية الموجهين لها فمعنى القضاء والقدر
اطاطط والتقدير كما في قوله تعالى ففصناهن سبع سموات
وقوله تعالى وقدر فيها اقواتها لا يقال لو كان الكفر
بقضاء الله لوجب الرضا به لان الرضا بالقضاء
واجب واللازم بطلان الرضا بالكفر كقولنا نقول
الكفر مقض لا قضاء والرضا انما يجب بالقضاء دون
المقضي ولا يستقيم هذا عند القدرية وقد يكون القضاء
والقدر بمعنى الايجاب والالزام كما في قوله تعالى وقضى ربك

الا نعبد والا اياه وقوله تعالى نحن قد ربنا بينكم الموت
فيكون الواجبات بالقضاء والقدر دون البوائق
وقد يراد بها الاعلام والنبين كقوله وقضينا الابن
اسرائيل في الكتاب لتفسد في الارض الاية وقوله تعالى
الا امراته قد ربنا ثامن الغابرين اى اعلمنا بذلك
وكتبناه في اللوح فعلى هذا جميع الافعال بالقضاء والقدر
قوله ثم لا خلاف في ذم القدرة ايا قد ورد في صحاح
الاحاديث لعنت القدرة على ان سبعين نبيا
والمراد بهم القائلون بنفي كون الخيرة والشر كله بتقدير
الله تعالى ومشيئة سمو ايا ذلك لمبالغتهم في نفيه وكثرة
مدافعهم اياه وقالت المعتزلة القدرة بهم القائلون
بان الخير والشر كله من الله وبتقديره ومشيئته لا الشايع
نسبة الشخص الى ما يشته ويقول به كالجبرية والطفية
والشافعية لا الى ما ينفيه ورد بان صححوا النبي يوم قوله
القدرة مجوس هذه الامة وقوله اذا قامت القيامة
نادى مناو في اهل الطعان خصماء الله تعالى فيقوم القدرة
ولا خفاء في ان المجوس هم الذين ينسبون الخير الى الله
والشر الى الشيطان ويسمو لهما يزدان واهر من وان
من لا ينفوذ الامور كلها الا الله تعالى وينسب بعضها

الى نفسه يكون هو المخاصم لله وايضا من يضيف القدرة
الى نفسه ويدعى كونه الفاعل والمقدر اولى باسم القدرة
من يضيف الى ربه **قوله فصل** النصوص الشاهدة اهل
مذهب اهل الحق ان ارادة الله تعالى متعلقة بكل كائن
غير متعلقة بما ليس بكائن والايات والاحاديث في هذا
الباب اكثر من ان يحصر واظهر من ان تحق ولو ننزلنا
اليهم الملائكة وكلهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلا
ما كانوا اليه منوا الا ان يشاء الله فمن يرد الله اية يهديه
يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا
حرصا ولا ينفعلكم نصحي ان اردت ان انفع لكم ان كان الله
يريد ان يغيثكم ولوشاء الله يطعمهم على الهدى ولو شاء
لهدئكم اجمعين انك لاتهدي من اجبت ولكن الله
يهدي من يشاء والله يدهو الى دار السلام ويهدي من يشاء
الى اطراف مستقيم وقد اشتهر بين السلف من صار بمنزلة
المفل وروى مرفوعا الى النبي يوم ان ما شاء الله كان و
ما لم يشاء لم يكن ويدل ايضا على ارادته للحائثات انه
خالق لها بقدرته من غير اكساره فيكون مريد لها ضرورة انه
ان الارادة هي الصفة المخرجة لاحد طرفي الفعل والترك
وعلى عدم ارادته لما ليس بكائن انه علم عدم وقوعه فعلم سبحانه

لاستحالة انقلاب علمه جهلا والعالم باستحالة الشيء
لا يريد البتة واعترض بان خلاف المعلوم مقدور له
والمقدور اذ كان متعلق المصلحة لم يجوز ان يكون مراد
وان علم انه لا يقع البتة وبان من اضره النبي الصادق بان
قلنا يقتل البتة يعلم ذلك قطعا انه لا يريد قتله بل
حيوته وال جواب انه هذا تمنى لا ارادة فانها الصفة
التي شانها التخصيص والتزجيم **وهو** والمعتزلة جزموا
اي خالفوا المعتزلة في الشرور والقبائح فزعموا انه
يريد من الكافر الايمان وان لم يقع ولا يريد الكفر وان
وقع وكذا يريد من الفاسق الطاعة لا الفسق حتى ان
ما يقع من العباد خلاف مراده والظاهر انه لا يصبر
على ذلك رئيس قرية من عباده حكى انه دخل القاضي عبد
الجار دار صاحب ابن عباد فزاع الاستاد ابا الحسن
الاسفرائني فقال سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال الاستاد
على الفور سبحان من لا يجري في ملكه الامايات والتفص
عن ذلك بانه اراد من العباد الايمان والطاعة
يرغبهم واخيارهم فلا يجز ولا تقية ولا مغلوية
له في عدم وقوع ذلك كما ملك اذا اراد دخول القوم داره
رغبة واختيار الاكثر تا واضطر ارا قلم به خلوا ليس بشيء

لانه لم يقع هذا المراد وقع مرادات العبيد والاطمئنه وكيف
بهذا التقية ومغلوية وتمسكوا في مذهبهم بوجه الاول ان
ارادة القبيح قبيحة والله تعالى منزله عن القبائح ورد بانه لا يقع
منه غاية الامر انه يحق علينا وجه حسنة الثاني ان العقاب
على ما اراده ظلم ورد بالمنع فانه تصرف في ملكه الثالث
ان الامر بما لا يريد والنهاى عما يريد وسفه ورد بالمنع اذ ربما
لا يكون غرض الامر الاتيان بالما موريه كالسيد اذا امر
العبد امتحاناه هل يطعوه ام لا فانه لا يريد شيئا من الطاعة
والعصيان او اعتذارا عن ضربه بانه لا يطعوه فانه يريد منه
العصيان وكما لمكره على الامر بمنزلة امواله وكذا النهى
فان قيل ما مور السلطان يتبادر الى ائمة موريه معللا
بانه مراد السلطان قلنا لا مطلقا بل اذ اظهر امارته المارقة
وانما يعمل مطلقا بالامر والاشارة والحكم الرابع ان الارادة
تستلزم الامر والرضا والمجبة فلو اراد القبائح لكان
امر اربها واضحا عنها محبا لها وهو بطل لقوله تعالى ان الله
لا يامر بالفحشاء ولا يرضى لعباده الكفر والله لا يحب الفساد
والجواب ان الارادة لا تستلزم الامر كما تبين انفا
وكذا لا تستلزم الرضا والمجبة لما فيهما من الاستحسان و
ترك الاعتراض ارادة الا نعام فهو سبحانه وتعالى

يريد كفر الكافر ويخلق مع ذلك بغضه وينهاه عنه
يعاقبه عليه ولا يرضاه الخامس قوله تعالى سيقول الذين
اشركوا لو شاء الله لكانوا اباؤنا ولا هم منا من
شيء الامة وذلك ان الله تعالى ذم المشركين ووجهم على
ادعائهم ان الكفر بمشيئة الله تعالى وكذبهم وآباءهم في ذلك
وعاقبهم عليه وحكم بانهم يتبعون فيه الظن دون العلم
وانه كذب صريح وال جواب ان رد مقال المشركين بقصدهم
بذلك الهزاء والسخرية وتهميد العذر في الاشراك كما
اذا قال القدرى استهزاء بالسنة وقصد الى الزامه
لو شاء الله رجوعى لزامه هيكلم وخلق في عقائدكم لم تحب
والدليل عليه انه قال الله تعالى كذبت الذين من قبلهم
فجعلناهم كذبا لا كذبا ورتب عذاب الالباء على
تكذيبهم لا كما زعم المستدل لهذا صرح في اخر الآية بنفي
مشيئة هذا ايتمهم وانه لو شاء الفعل البتة ازالة الله لهم
الذى ذهب اليه المستدل السادس قوله تعالى كل ذلك
كان سبيته عند ربك مكروها جعل المنهيات مكروها
فلا تكون مرادة لان الارادة والكراهية ضدان ورد
بعد تسليم كونه اشارة الى المنهيات الواقعة ليلزم
كونها مرادة بانه المعنى انها مكروها عند الناس في مجازي

العوادات لا عند الله ليلزم الطبع واما جعل المكروه مجازا
عن المنهيات فافهم من الكلام لكون ذلك اشارة المنهيات
مولد فصل الحسن والقبح اجماعا قد اشتهر ان الحسن والقبح
عند الاشياء شرعية وعنده المعتزلة عقلية وليست
النزاع في الحسن والقبح بمعنى صفات الكمال والنقص كالعلم
والجاهل وبمعنى الملازمة للغرض وعدمها كالعدل والظلم
وبالجملة كل ما يستحق المدح او الذم في نظر العقول ومجاري
العوادات فانه ذلك يدرك بالعقل ورد الشرع
ام لا وانما النزاع في الحسن والقبح عند الله بمعنى
استحقاق فاعله في حكم الله تعالى المدح او الذم عاجلا
والثواب او العقاب اجلا وبمبنى التعرض للثواب
والعقاب على ان الكلام في افعال العباد فعنده
الاشياء ذلك بمجرد الشرع بمعنى ان العقل لا يحكم
بانه الفعل حسن او قبيح في حكم الله تعالى بل ما ورد الامة
تحسن وما ورد النهي عنه فقيح من غير ان يكون للفعل
جهة محسنة او مقبحة في ذاته ولا يجسب جهات
واعتباراته حتى لو امر بما نهى عنه صار حسنا وبالعكس
وعنده المعتزلة للفعل جهة محسنة او مقبحة في حكم الله تعالى
يدركها العقل بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب

النصارى او بالنظر كرس الكذب النافع وقبح الصدق
النصارى او بورد الشرع كرس صوم يوم عرفة وقبح صوم
يوم العيد غسكت الاستعاذرة بوجوه الاول لو حسن
الفعل او قبح عقلا لزم تعذيب تارك الواجب
ومرتكب اطرام سواء ورد الشرع ام لا بناء على اصل
المعتزلة في وجوب تعذيب من استحقه اذا مات
غير نائب واللازم بطبق قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث
رسول الثاني لو كان قبح الكذب لذاته لما تخلف عنه
في شيء من الصور ضرورة واللازم بطبق فيما اذا تضمن الكذب
انقاذ بني من الهلاك فانه يجب قطعاً فيحسن فكذا
كل فعل يجب نارة ويحرم اخرى كالقتل والضرب حدا
وظلم واعترض بان الكذب في الصورة المذكورة باق
على قبحه الا ان ترك الخباء النبي اقيم منه فلزم ارتكاب
اقل القبيحين تخلصاً من ارتكاب الا قبحه فالواجب
الطعن هو الا الخباء لا الكذب وهذا اذا سلمنا عدم امكان
التخلص بالتعريض والا ففي المعارض مندوحة عن الكذب
واجواب هذه الكذب لما تعين سبباً وطريقاً الى الخباء
الواجب كما في واجبا فكان حسنا واما القتل والضرب
حدا فامرهما ظاهر الثالث لو كان الحسن والقبح بالعقل



لما كان شيء من افعال العباد حسنا ولا قبيحاً عقلاً واللازم
بطبقاً باعتراكم وجب اللزوم ان فعل العبد اما اضطراري واما
اتفاقي ولا شيء منها بحسن ولا قبيح عقلاً اما الكبري فبالا^{تفاقي}
واما الصغرى فلان العبد ان لم يتمكن من الترك فذاك
وان تمكن فانه لم يتوقف الفعل على مرج بل صدر عنه تارة
ولم يصدر اخرى بل اجتهد امر كان صدوره اتفاقياً على انه
يفضي الى التخرج بل مرج وفيه انسداد باب اغيات الصانع
وان توقف فذاك المرجح ان كان من العبد ينقل الكلام اليه
وبينه وان لم يكن فمعه ان لم يجب الفعل بل صدوره^{والا صدوره}
عاد الشرع ولا يلزم المحذور وان وجب فالفعل اضطراري
والعبد مجبور واعترض بان المرجح هو الارادة التي شانها
التزجيج والتخصيص صدور الفعل معه عندنا على سبيل الصحة
دونه الوجوب الا عند ابي الطين ولو سلم فالوجوب
بالاختيار لا بناء على الاختيار ولا يوجب الا اضطرار المنازع
للحسن وصحة التكليف واجيب بانه قد ثبت بالدليل
لزوم الانتهاء الى مرجح لا يكون من العبد ويجب موافقة الفعل
في بطل استقلال العبد ومثله لا يحسن ولا يقيح ولا يصح التكليف
به عندهم **قوله** وقالت المعتزلة بل بالعقل لا بالمعتزلة فكون
الحسن والقبح عقليين وجوه الاول وهو عندنا المقصود

ان حسن مثل العدل والاحسان وقبح مثل الظلم والكفران
مما اتفق عليه العقلاء، حتى الذين لا يدينون بدين ولا يقولون
بشرع فلو لا انه ذاتي للفعل لما كان كذلك الثاني ان
الاصح من استوى في تحصيل غرضه الصدق والكذب بحيث
لا يرجح اصلا ولا علم باستقرار الشرايع على تحسين الصدق
وتقبيح الكذب فانه يؤثر الصدق قطعا وما ذاك الا لانه
حسنة ذاتي ضرورية عقلي وكذلك انقاؤه استغرق على
الهلاك حيث لا يتصور للمنفعة وغرضه ولو مدحا
وشاء الثالث لو لم يقبح من الله تعالى اظهار
المعجزة على يد الكاذب وفيه انسداد باب اثبات النبوة
والاجاب عن الاول منع الاتفاق على الحسن والقبح بالمعنى
المتنازع وهو كونه متعلقا بالمدح والذم عند الله تعالى استحقاق
الثواب والعقاب في حكمه بل بمعنى ملائمة غرض العامة
وطباخهم وعدمها ومتعلق بالمدح والذم في مجازي العقول
والعاديات والتزاع في ذلك وهو الثاني انه ايشاء الصدق
لما تقرره النفوس من كونه الملائم لغرض العامة ومصلحة
العالم والاسنواء المفروض انما هو في تحصيل غرض ذلك
الشخص وانقاذ حاجته لا على الاطلاق كيف والصدق
مدوح والكذب مذموم عند العقلاء، وعلمنا من هذا ان الله

ايضا بحكم العقل ولو فرضنا الاستواء من كل وجه فلام ايشاء
الصدق قطعا وانما القطع بذلك عند الفرض والتقدير
فبهم انه قطع عند وقوع المقدر المفروض اما انقاؤه الهالك
فلمرة اجنبية المجبولة في الطبيعة وكأنه يتصور مثل تلك
الحالة لنفسه فيجرح احسان ذلك الفعل من غيره
في حق نفسه الى استحقاقه من نفسه في حق غيره وبالجمل لا
ان ايشاء الصدق والانقاؤه عند من لم يعلم استقرار
الشرايع على حسنهما انما هو طسهما عند الله تعالى على ما
هو المتنازع بل الامر اخرون عن الثالث ان الاحكام
العقلي لا ينافي الجزم بعدم الوقوع اصلا كالمعاديات
قول وقد يمتك ايا وقد يمتك المعنوية بوجهين
اخرين الاول اننا فاطعون بانه يقبح عند الله تعالى من
العارف بذاته وصفاته ان يشرك به وينسب اليه
الزوجة والولد وما لا يليق به من صفات النقص
وسمات الطدوث بمعنى انه يستحق الذم والعقاب
في حكم الله تعالى سواء ورد الشرع او لم يرد واجاب
ان مبنى القطع على استقرار الشرايع على ذلك استمرار
العاديات بمثل ذلك الشاهد فصار فيكون كوز في العقول
بحيث ينظن انه يجوز حكم العقل الثاني انه لو لم يكن وجوب
النظر

وبالجمله اول الواجبات عقليا بل شرعا لزم ان في الام لانبيا
 وقد مر جوابه ولقوله ثابتن الشهدين ذهب بعض اهل
 السنة وهم اطلقوه الى ان حسن بعض الاشياء وقبحها
 مما يدرك بالعقل كما هو رأي المعتزلة كوجوب اول
 الواجبات ووجوب تصديق النبي ومعرفة تكذيبه
 ومغالته وكرامة الاشراك بالله وما هو من غايته
 الشائعه اليه علم هو عارف به وبصفاته وكما لانه وجوب
 ترك ذلك ولا نزاع في ان كل واجب حسن وكل حرام فحج
 الا انهم لم يقولوا بالوجوب او اطاعة على الله تعالى وجعلوا
 اطاعكم باطس والقبح والخالق لا فعال العباد هو الله تعالى
 والعقل انه لمعرفه بعض ذلك من غير اجاب ولا توليد
 بل بايجاد الله تعالى غير كسب في بعض ومع الكسب بالنظر
 الصحيح في البعض **فصل** لا خلاف في عدم التكليف
 في امر انب ما لا يطاق ثلث ادنا ما يمتنع بعلم الله تعالى
 بعدم وقوعه او لا رادته ذلك او لا خبره بذلك ونزاع
 في وقوع التكليف به فضلا عن ابله ازقان من مات على
 كفره ومما خبر الله تعالى بعدم ايمانه بعد عاصيا اجماعا
 اقصا ما يمتنع لانه كقلب الحقائق وجمع الضدين
 او التقيضين وفي جواز التكليف به ترد بانه على انه يستلزم

تصور المكلف به واقعا والتمتع به تصور واقعا
 فيه ترد وقيل لو لم يتصور لم يصح الحكم بالتمتع تصور
 وقيل تصوره انما يكون على سبيل التشبيه بان يعقل بين
 السواد والاطلاوة امر هو الاضطرار ثم يقال مثل هذا الامر
 لا يمكن بين السواد والبياض او على سبيل التنقيح بان
 يحكم العقل بانه لا يمكن ان يوجد مفهوم هو اجتماع السواد
 والبياض والمرتبة الوسطى ما يمكن في نفسه لكنه لم يقع
 متعلقا القدره العبد اصلا كالحق الجسم او عادة كالصعود
 الى السماء وهذا هو الذي وقع النزاع في جواز التكليف
 به فنهى الاشاعره عن جواز انتفاء القبح العقلي وان لم يقع
 للاستقراء ولقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها
 وبهذا المعتزلة لا يجوز لانه سفه وقيح لا يليق بالحكمه فيجب
 عليه تركه فمنهم من ادعى العلم الضروري بغيره ومنهم من اشبه
 بغيره الغائب على الشاهد فان العقل لا يستفيحون
 تكليف المولى عبدهم بما لا يطيقونه ويؤمنونهم على ذلك
 معللين بالجهل وعدم الطاقة والجواب ان ذلك من
 جهل قطع المستفيحيين بان افعال العباد معللة بالاعمال
 بالاعراض وان مثل ذلك مناف لغيره العامة ومصلحة
 العالم ولا كذلك تكليف علام الغيوب اما لتشره فعاله

عن الغرض او المقصود حكما ومصاحبا لا يمتد الى اليها
 العقول وفي كلام كثير من المحققين ان التكليف بالمتبع
 لذاته بجمع التقيضين جائز بل واقع شرعا فان الرب
 تعالى امر ابا لهربان بصدقه ويؤمن به في جميع ما يجز عنه
 وما اجبر عنه انه لا يؤمن فقد امره ان يصدقه بانه لا يصدقه
 وذلك جمع بين التقيضين واجيب بان المكلف
 ليس هو المصلحة بل تخصيص الايمان وهو ممكن في نفسه مقدور
 للعبد بحسب اصله والامتناع سابق علم او اخبار للرجل
 وم بانه لا يؤمن فيكون مما هو جائز بل واقع بالاتفاق
 وفيه نظر لان الكلام فيهم وصل اليه هذا الخبر وكلف التصديق
 به على التعيين وقد يجاب ايضا بان الايمان في حق مثل
 ابي لهب هو التصديق بما عدا هذا الاخبار ولا يخفى
 بعده اذ فيه اختلاف الايمان بحسب الاشخاص
قوله فصل تعليل بعض افعال الله تعالى بالاعراض
 الاشاعرة من ان افعال الله تعالى ليست معللة بالاعراض
 بعضهم من بعض اذ الله تعالى لا يخلو بالاعراض
 ان يكون من افعال معللة بالاعراض من بعضها سلب
 العموم ونفي اللزوم بمعنى ان ذلك ليس بلزوم كل فعل
 من الاول وجهان احدهما لو كان الباري قاعلا لغرض كان

ناقضا في ذاته مستكلا بتخصيل ذلك الغرض لانه لا بد
 في الغرض من ان يكون وجوده اصلح للفاعل من عدمه وهو معنى
 الكمال وثانيهما لو كان شيء من الممكنات غرضا لفعل الباري
 لما كان حاصله بخلقته ابتداء بل يتبعه ذلك الفعل بوسيلة
 واللازم بطولما يتبادر استناد الكل اليه ابتداء وهو الثاني
 وجهان احدهما انه لا بد من انقطاع السلسلة الى ما يكون
 غرضا ولا يكون لغرض فلما يصح القول بلزوم الغرض
 وعمومه وثانيهما ان مثل تحلب الكفار في النار لا يعقل
 فيه نفع لاحد والحق عند المصراع ان تعليل بعض الافعال
 سيما شرعية الاحكام بالعلم والمصالح ظاهر كما يجاب
 الحدود والكفارات وتحريم المعاصي وما اشبه ذلك
 والنصوص ايضا شاهدة بذلك كقوله تعالى وما خلقت
 الجن والانس الا ليعبدون من اجل ذلك كتبنا على بني
 اسرائيل الاية فلما قضى زيد منها وطرا ذبحناكم لعلكم
 تكونون على المؤمنين حرج الاية ولهذا كان القليل حجة
 الا عند شرفه لا يعتد بهم واما تعميم ذلك بان لا يكون
 فعل ما من افعاله معرضا عن محال بحث ورده البعض المحققين
 بانه كلام غير معقول فانه ان اراد بالتعليل جعل تلك الحكمة
 علته غائية باعثة فلا شيء من افعاله وحكامه تعالى معلل بهذا

وهو المحقق الدواني
 في شرح العقائد العشرية
 ص ١٢٢

المعنى

وان اراد به ترتيبها على الافعال والاحكام فكل افعالها واحكامها
على كذلك غايه الامر ان بعضها مما يظهر علينا وبعضها
مما يخفى الاله اسحق بن في العلم المؤيد بن بنور من
الله تعالى وروح منه **قوله** ذهبت المعتزلة الى ان
المعتزلة الى ان الغرض من التكليف ولو بالنسبة الى من يات
على الكفر والفسق هو التعريض للثواب اعز منافع
كثيرة دائمة خالصة مع السور والتعظيم فان ذلك
لا يحسن بدون الاستحقاق ولا خفاء في ان للافعال
والتروك الشاكلة تأثير في اثبات الاستحقاق
بينها دة الايات والاحاديث الدالة على ترتيب
الثواب والاستحقاق التعظيم على تلك الافعال والتروك
وم يطلع الله ورسوله بظلم جنات تجرى من تحتها الانهار
من عمل صالحا من ذكر او انثى وهو موثر فلنحبه حبة طيبة
ونخرجهم من الظلمات الى النور يعلمون الا غير ذلك مما لا يحصى
وبدلالة المعقول لان البعث على امر شاق بطريق
الاستعلاء بحيث لو خولف ترتيب عليه للعقاب اضار
واضرار غير المستحق لا المنفعة ظلم يستحيل على الله تعالى
فالتعريض لتلك المنافع والنمكين من القساة السعوية
الا بدية على جهة المحنة للتكليف ولا يبطل حسنة بتفويت

الكافر او الفاسق ذلك على نفسه بسوء اختياره واجب
بان ترتب الثواب على الاعمال لا يدل على ان لها تأثيرا
في اثبات الاستحقاق طو اذ ان يكون فضلا لله تعالى
دائرا مع العمل كيف وجميع الاعمال لا يفي بشكر القليل مما
اقاض من النعماء وكيف يعقل استحقاق ما لا عين رأت
ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر وانه الملك
يتصرف في خالص ملكه كيف يشاء فلا يتصور ظلم منه
اصلا ثم لو لموسلم لزوم الغرض في افعاله فلانم ان الغرض
من التكليف التعريض للثواب لم لا يجوز ان
يكو الغرض هو الابتلاء كما قيل وقيل شكر النعماء
وقيل حفظ نظام العالم وتهذيب الاخلاق و
يجوز ان يكون امر الاله يبتلى اليه عقولنا وبأجملته
لا يعقل استحقاق النعيم الدائم بمجرد تصديق
القلب واللسان فبمن انهم ومات في احوال و
استحقاق العذاب الدائم بمثل شرب جرعة
من الخمر **قوله** فصل قد ورد في الكتاب والسنة ان
دلت الايات القرآنية على انصاف البارئ تعالى
بالهداية والاضلال والطبع والظلم على قلوب
الكفرة كقوله تعالى والله يدعوا الى دار السلام

ويهدى من يشاء الى صراط مستقيم انك لا تهدي من
اصيت ولكن الله يهدي من يشاء فمن ير الله الله يهديه
يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضل به جعل صدره ضيقا
صراخا يهدى الله فهو المهتدي ومن يضل فاولئك
هم الخاسرون ان ابي الا فتشك بفضل بهاء تشاء ويهدي
من تشاء بفضل بهاء ويهدي به كثير اخرم الله على قلوبهم
بل طبع الله عليهم ما يكفرهم فهم عند الاشاعة راجعون الى
خلق الايمان والاهتداء والكفر والضلال بناء على انه
الخالق وحده خلافا للمعتزلة بناء على اصلهم الفاسد
انه لو خلق فيهم الهدى والضلال لما صح منه المدح و
الثواب والذم والعقاب فحملوا الهداية على الدلالة
الموصلة الى البقية او الارشاد الى طريق الحق بالبيان
ونصب الادلة او الارشاد في الاخرة الى طريق الجنة
او منع الا لطاف والاضلال على الاهلاك والتعذيب
او التسمية والتلقب بالفضال او الوجدان ضالا او
منع الا لطاف للعلم بانها لا تنفعهم وقد يقال الاضلال
مفعول الشيطان اسند الى الله تعالى مجازا لما انه باقداره وتكليفه
قال المصنف في شرح المقاصد ونحن نقول بل الهداية هي
الدلالة على الطريق الموصل سواء كانت موصلة ام لا

والعدول الى المجاز انما يصح عند تعذر الحقيقة ولا تعذر
وبعض المواضع من كلام الله تعالى يشهد للمناظرين اضافة
الهداية والاضلال الى الله تعالى ليست الا بطريق الحقيقة
والله الهادي **قوله** واما اللطف والتوفيق ايا اللطف
والتوفيق عند الاشاعة خلق قدرة الطاعة والظلالان
خلق قدرة المعصية والعصية هي التوفيق بعينه فان نعمت
كانت توفيقا عاما وان خصت كانت توفيقا خاصا
ومنهم من قال العصمة ان لا يخلق الله تعالى العبد الذنب
وقالت الفلاسفة هي ملكة تمنع الفجور مع القدرة عليه
وقيل خاصية في نفس الشخص لا بد منه يمتنع بسببها صدور
الذنب عنه وروى بان جلايل الحق المدح بترك الذنب
ولا الثواب عليه ولا التكليف به وعند المعتزلة اللطف
ما يختار المكلف عنده الطاعة وتركها وانما هو يقرب
منها مع تمكنه في الخالين فاما كان مقربا من الواجب ترك
القيح يسمى لطفا مقربا وان كان محصلا له فلطفا محصلا
ويخص المحصل للواجب باسم التوفيق والمحصل لترك
القيح باسم العصمة **قوله** فصل الاجل الوقت الذي علم
الله تعالى الاجل في النوبة الوقت واجل الشيء يقال لجميع
مدته ولا فرق كما يقال اجل هذا الدين شهران او اخر شهر

ثم شاع استعماله في اخر مدة الطيرة فلذا يفسر بالوقت
 الذي علم الله تعالى بطلان حيوة الطير ان فيه ثم المذهب ان
 المقتول ميت باجله اي موته كائن في الوقت الذي علم
 الله تعالى في الازل وقدر حاصل ما يجاد الله تعالى به يخرصنع
 للعبد مباشرة ولان توليد او انه لو لم يقتل طارزا لم يموت
 في ذلك الوقت وان لم يموت من غير قطع بامتداد العمر
 ولا بالموت بدل القتل وخالف في ذلك طوائف المعترضة
 فزعم الكعبي انه ليس بميت لان القتل فعل العبد واسلوت
 لا يكون الا فعل الله تعالى اي مفعوله واثر صنعه ورويان
 القتل قائم بالقاتل حال فيه لا في المقتول وانما في الموت
 وانترى الروح الذي هو بايجاد الله تعالى عقيب القتل
 بطريق جرى العادة وزعم الكثير منهم ان القاتل قد قطع
 عليه الاجل وان لم يقتل لعاش الى امد هو اجله الذي علم
 الله تعالى موته فيه لولا القتل لانه لو مات باجله لم يستحق
 القاتل وما ولد له ولا قصاصا ولا ضمانا في ذبح شاة البقر
 لانه لم يقطع عليه اصلا ولم يحدث بفعله امر الا مباشرة
 ولا توليد او الجواب ان استحقاق الدم العقوبة
 ليس مما ثبت في المحل في الموت بل بما اكتسبه القاتل
 وارثه من الفعل المنهي وزعم ابو الهذيل انه لو لم يقتل

لمات البتة في ذلك الوقت لانه لو لم تمت لكان القاتل
 قاطعا لاجل قدره الله تعالى غير الامر عليه وهو مح وال جواب
 ان عدم القتل انما يتصور على تقدير علم الله بانه لا يقتل
 وح لا يثبت لزوم المح وقد يجاب بانه لا استحالة في
 قطع الاجل المقدر الثابت لولا القتل لانه تقرير للمعلوم
 لا تغيير لنا الايات والا حاديت الدالة على ان كل
 ما لك مستوفي اجله من غير تقدم ولا تاخر ثم على تقدير عدم
 القتل لا قطع بوجود الاجل وعدمه فلا قطع بالموت و
 لا الطيرة فان عورض بقوله تعالى وما يموت من عمر ولا ينقص
 من عمره الا في كتاب وقوله عدم لا يزيد في العمر الا بالرجب
 بان المعنى ولا ينقص من عمره على الا الضمير لمطلق العمر لا ذلك
 العمر بعينه كما يقال في درهم ونصفه اي لا ينقص من شخص
 من اعمار اضرابه ومبالغ مدد امثاله واما الحديث
 فخير واحد فلا يعارض القطع وقد يقال المراد الزيادة و
 النقصان بحسب الطير والبكرة او بالنسبة الى ما اثبتت الملكة
 في صحفهم فقد ثبت فيها الشيء مطلقا وهو علم الله تعالى
 مقبدا ثم يؤول الى موجب علم الله تعالى واليه الاشارة انه
 بقوله تعالى يحوي الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب
 ثم الاجل عندنا واحد وعند من جعل المقتول ميتا باجله مع القطع

وقد يقال المراد الزيادة والنقصان بالنسبة
 الى قدر الله تعالى من عمره لولا اسباب الزيادة
 والنقصان وهذا القول تعدد الاجل والمذهب
 انه واحد

بانه لو لم يقتل العاشر الى امد اخر هو اجله انشاءً وعند الفلاحة
للحيوان اجل طبيعي بحال رطوبته وانقطاع حرارته الغير بربيتين
واجال احترامية بحسب اسباب لا يخص من الاراض
والافات **قوله فصل** الرزق ما ساقه ايا الرزق في الاصل
مصدر رسمي به المرزوق وهو ما ساقه الله تعالى الى الحيوان
فاتقنع به فبذل رزق الانسان والدواب وغيرهما
من الماكول وغيره ويجزى ما لم يتقنع به وان كان السوق
للاستفعا لانه يقال فمن ملك شيئاً ونكح من الاستفعا
به ولم يتقنع ان ذلك لم يصبر رزقاً له وعلى هذا يصح ان كل
اصد يستوفي رزقه ولا يكمل اصد رزق غيره ولا الغير رزقه
بخلاف ما اذا اكتفى بمجرده الاستفعا والتمكن منه علما
يراه المعترلة وبعض الاصحاب نظرا الى ان انواع
الاطية والثمرات تسمى ارزاقا ويؤمر بالانفاق من
الارزاق ولهذا اختاروا في تفسير المصدا في
التمكن من الاستفعا وفي العيني ما يصح به الاستفعا ولم يكن
لا حد منه احتراز عن اطرام وعما ابيح للضيف مثلاً
قبل ان يكمل من فسه بما ساقه الله تعالى الى العبد فأكله
لم يجعل غير الماكول رزقاً عرفاً وان صح لغة حيث يقال
رزق الله تعالى ولد اصا طاروا اراد بالعبد ما يشمل اليه ما تم

تقليبا ولما كان الرزق مضافا الى الرزاق وهو الله تعالى
وحده لم يكن اطرام المنقطع به رزقاً عند المعترلة لقبه والنزاهة
ان من لم يكمل طول عمره الا اطرام لم يرزق الله تعالى هو بطل
لقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها **قوله فصل**
السعر تقدير ما يباع به الشيء ايا السعر تقدير ما يباع به الشيء
طعاما كان او غيره ويكون غداً ورخصاً باعتبار الزيادة
على المقدار الغالب في ذلك المكان والاوان والنقصان
عنه ويكونان بما لا اختيار فيه للعبد كتقليب ذلك الجنس
وتكثير الرغبات فيه وبالعكس وبما له فيه اختيار كاخافة
السبل ومنع التبايع وادخال الاجناس ورجوعه ايضا الى
الله تعالى فالمسعر هو الله تعالى وحده خلافا للمعترلة زعموا
منهم انه قد يكون من افعال العباد توليد الكمار ومباشرة
كالحواصفة على تقدير الاثمان **قوله فصل** المعترلة اوجبوا
على الله تعالى ايا انفق الا شاعرة على انه تعالى لا يجب عليه
شيء لان الوجوب حكم واطكم لا يثبت الا بالشرع و
لا حاكم على الشارع فلا يجب عليه شيء والمعترلة اوجبوا
عليه تعالى اموراً وتجروا في تفسير الوجوب عليه ففسر بعضهم
بمستحقاق الذم على الترك وبعضهم باللزوم عليه لما في
الترك من الاخلال بالاطمة وكلاهما مردودا الى الاول فبان انهم

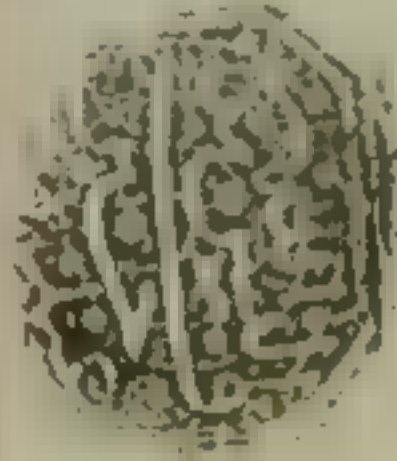
انه يستحق الذم على فعل او ترك فانه المالك على الاطلاق
واما الثاني فبان لا يتم ان شيئا من افعاله يكون بحيث يحل
تركه بحكمه بل هو ان يكون له في كل فعل او ترك حكم مصلح
لا يمتد الى غيرها العقول فانه الحكيم لطيف على انه لا معنى للزوم
عليه الا عدم التمكن من الترك وهو يتناقض الاضطرار ولو سلم
فلا يوافق مذهبهم ان صدور الفعل عنه على سبيل الصحة
من غير ان ينتهي الى الوجوب ولهذا الفصل المتأخرون
منهم الى ان معنى الوجوب على الله تعالى انه تفعل البتة
ولا يترك وان كان الترك جائزا كما في العادات فانا
نعلم قطعا ان جيل احدى باق على حاله لم يتقلب ذهابا وان
كان جائزا او اجواب ان الوجوب بمعنى مجرد تسمية والحكم
بان الله تعالى يفعل البتة ما سميته واجبا جهالة وادعاء من
شرزته بخلاف العادات فانها علوم ضرورية خلقها
الله تعالى لكل عاقل والعجب انهم لا يسمون كل ما اجبره الشارع
من افعاله واجبا عليه مع قيام الدليل على انه يفعل البتة ثم
من تلك الامور اللطيف وهو فعل يقرب العبد الى الطاعة
وبعده عن المعصية لا الى حد الاطاعة ويسمى اللطف المقرب
او يحصل الطاعة فيه ويسمى الله المحصل وذلك كالارزاق
والاجال والقوى والالات واكمال العقل ونصب الادلّة

وما يشبه ذلك واستدلوا على الوجوب بوجوه الاول ان منع
اللطيف نقض لفرضه الذي هو الاتيان بالما موريه ونقض الفرض
فيجب تركه ورد يمنع المتقدمين بل هو ان لا يكون الما موريه
مراد او غرضا ويتعلق بنقضه حكم ومصلح الثاني ان منع اللطف
تحصيل للمعصية او تقرب منها وكلاهما فيجب تركه ورد
بالمنع فانه عدم تحصيل الطاعة اعم من تحصيل المعصية وكذا
التقريب ولانتم ان اجابوا بفتح الفيم فيجيب الثالث ان الواجب
لا يتم الا بما يحصله او يقرب منه فيكون واجبا ورد بعد تسليم
القاعدة بان ذلك وجوب على المكلف بشرط كونه مقدورا له
فلا يكون مما يحسن فيه ثم عورضت الوجوه بوجوه ذكرها المحص
منها اثنين الاول انه لو وجب اللطف لما بقي كما ولا فاسق
لان من اللطاف ما هو محصل ومنه فواعدهم ان افطى اللطف
واجب الثاني انه لو وجب كما ذكر في كل عصر نبى ور في كل بلد
ولى معصوم يامر بالمعروف وينهى عن الاثم وعلى وجه الارض
خليفة ينصف للمظلوم وينصف للظالم الى غير ذلك من
اللطاف **قوله** ومنها العوض الى ومن الامور التي اوجبها
المعزلة على الله تعالى العوض وهو نفع خالص التعظيم شق
في مقابلة ما يفعل الله تعالى بالعبد من الاسقام والالام وما
يجري مجرى ذلك فيخرج الاجر والثواب لكونهما التعظيم

في مقابلة فعل العبد وكذا النفع المتفضل به لكونه غير مستحق
ووجه وجوبه على الاطلاق ان تركه فيجب كونه ظاهرا فيجب
فعله قالوا ويستحق على الله تعالى بانزاله الا لالم على العبد
وبتغويته المنافع عليه لمصلحة الغير كالزكوة وبانزاله العنوم
التي لا تستند الى فعل العبد كالغم المستند الى علم ضروري
او مكتسب او ظن بوصول مضرة او فوات منفعة بخلاف
المستند الى جهل مركب لانه من العبد وبامره العباد بالخصا
كالزيج مثل الهدى والنذر او اباحت اياها كالصيد وتكبيته
غير العاقل كالوحش والسباع من اضرار العباد لا بمثل الم
الاحترق حين النفي الصبي في النار والم القتل بشهادة الزور
لان الاول مما وجب طبعا لخلق الله تعالى ذلك فيها بطريق حرام
العادة فالعوض على المخلق والثاني مما وجب شرعا بفعل
الشهود فعليهم العوض واما في تمكين الظالم من الظلم فالعوض
على الله تعالى ان الانتصاف واجب عليه قالوا فان كان
المظلم من اهل الجنة فرق الله تعالى اعواضه الموازية لظلم
الظالم على الاوقات المتتالية على وجه لا يبين انقطاعها
كيلا يتالم او تفضل الله عليه بمثل ذلك الاعواض عقيب
انقطاعها فلا يتالم وان كان من اهل النار اسقط الله تعالى
باغواضه جزا من عقابه بحيث لا يظهر له تخفيف ذلك

بان يفرق القدر المسقط على الاوقات المتتالية كيلا يتقطع
المه وفروا الظلم بضرر غير مستحق لا يشتمل على نفع او دفع
ضرر مظلوم او مظنون ولما يكون دفاعا عن نفسه ولا مفعولا
بطريق جرى العادة فخرج العقاب ومشقة السفر والحاجة
ودفع الصائل واحراق الله تعالى الصبي الملقى في النار فان
الابلا لم اذا كان مستحقا او مشتملا على نفع او دفع ضرر عاوي
لا يكون ظاهرا بل يكون حسنا يجوز صدوره عن الله تعالى من غير
عوض عليه ثم انهم اختلفوا في ان العوض هل يجب ان يكون
في الآخرة وهل يجبط بالذنوب اعتبارا بالشواب ام يجوز
في الدنيا ولا يجبط اصلا لعدم الدليل على النقيض اختلفوا
ايضا في ان اعواض الكفار والفاسق وغير العاقل من
الصبيان والمجانين والبهائم يكون في الدنيا ام في الآخرة
واختلفوا في ان البهائم هل يدخل الجنة ويخلق فيها العقل
والعلم بانه ذلك عوض ام لا وان عاقبة امرنا ما ذا وفي
بعض التفاسير ان قول الكافر يا ليتني كنت نرايا يكون حين
يوصل الله تعالى الى البهائم اعواضها ثم يجعلها نرايا **قوله**
ومنها الاصلح الاية الامور التي اوجبهام المعترلة على الله تعالى
الاصح فذهب البغداديون منهم الى انه يجب على الله تعالى
ما هو اصح لعباده من الدين والدنيا وقال البصريون في الدين فقط

ويعنون بالاصلح الانفع والبعد اديون الاصلح في الحكمة
والتدبير والاختلاف بينهم في وجوب الاقدار والتحكيم
واقصر ما يمكن في معلوم الله تعالى مما يومر عنده المكلف
وبطبيع وانه فعل بكل احد غاية مقدوره من الاصلح وليس مقدور
لطف له فعل بالكفار لا منوا جميعا والا كان تركه بخلافها
قالوا نحن نقطع بان اطيعكم اذا امر بطاعة وقد رعاها بطل
المامور ما يصلح به الى الطاعة من غير تضرر بذلك ثم لم يفعل
كان مذموم ما عند العقلاء معدودا في زمرة البخلاء وكذلك
من ادعى عدوه الى الموالاة والرجوع الى الطاعة لا يجوز
ان يعامله في العلف واللين الا بما هو اجمع في حصول المراد
وادعى الى ترك العناد وايضا في الاحتضاض لمرجل
والسند في حضوره وعلم انه لو تلقاه ببشر وطلاقة وجه
لدخل واكل والا فلا فالواجب عليه البشر والطلاقة
والملاطفة لا اصدادنا قلنا ذاك بعد تسليم استلزام
الامر للارادة انما هو في حكم يحتاج الى طاعة الاولياء
ورجوع الاعداء ويتغرز بكثرة الانعوان والانتصار و
يعظم لديه الاقرار ويكون له في النسبة اليه مقدار لنا
بعد التنزل الى القول بوجوب شئ على الله تعالى وان ليس
الصلح والفساد بخلق الله تعالى وجوه الاول لو وجب عليه



الاصلح لعباده لما خلق الكافر الفقير المعذب في الدنيا
والآخرة سيما المبلى بالاسقام والالام والمحن والافات
الثاني يلزم ان يكون الاصلح للكفار اخلو في النار
لو كان اطرز في اوج عدم الدخول اصلح لفعل الثالث يلزم
ان يكون امانة الانبياء والاولياء المرشدين بعد حين
وتبقيت اليس وزيادة المضلين الى يوم الدين اصلح
لعباده وكفى بهذا افضاء الرابع اجمع الانبياء والاولياء
وجميع العقلاء على الدعاء لدفع البلاء وكشف الباس
والضرر فعندكم يكون ذلك سواء كان الله تعالى اذ يغير الاصلح
ويمنع الواجب وهو ظلم ثم ان مقاسه هذا الاصل
اظهر انما ان يخفى واكثر من ان يحصى ولو وجب على
الله تعالى الاصلح للعباد لما ضل المعترلة طريق الشرا
قوله فصل تغاير الاسم والمسمى والتسمية ضروري اح
الاسم هو اللفظ المفرد الموضوع للمعنى على ما يومر انواع
الكلمة وقد يقيده بالاستقلال والتجريد عن الزمان فيقابل
الفعل واطرف علما هو مصطلح النجاة والمسمى هو المعنى
الذي وضع الاسم بازاءه والتسمية هو وضع الاسم للمعنى
وقد يراد بها ذكر الشئ باسمه كما يقال سمي زيد اولم يسم
عمر واولا حقا في تغاير هذه الامور الثلاثة وانما اختلفوا

فيما ذهب اليه بعض الاصحاب من ان الاسم نفس المسمى
ومما ذكره الشيخ الاشعري من ان اسماء الله تعالى ثلثة
اقسام ما هو نفس المسمى مثل الله الدال على الوجود اي
الذات وما هو غيره كالحلق والرازق ونحو ذلك مما يدل
على فعل وما لا يقال انه هو لا غيره كالعالم والقادر وكل ما يدل
على الصفات القدية واما التسمية فيغير الاسم والمسمى
وتوضيحه انهم يريدون بالتسمية اللفظ وبالاسم مدلوله
كما يريدون بالوصف قول الواصف بالصفة مدلوله وكما
يقولون ان القراءة حادثة والمقروء قديم الا ان الصحاح
اعتبروا المدلول المطابق فاطلقوا القول بالاسم
نفس المسمى للقطع بالمدلول اطلاق شئ ماله اطلاق
لا نفس اطلاق ومدلول العالم شئ ماله العلم لا نفس العلم
والشيخ اخذ المدلول اعم واعتبر في اسماء الصفات المعاني
المقصودة فزعم انه مدلول اطلاق اطلاق وهو غير الذات
ومدلول العالم العلم وهو لا عين ولا غيره وتسكوا في ذلك
بقوله مع اسم ربك والتسبيح انما هو للذات دون
اللفظ وعورض بقوله والله الاسماء اطلق مع القطع بان
المسمى واحد لا تعد فيه وكما الوجهين لم يقع في محل النزاع
لان النزاع ليس بين اسم بل في افراد مدلوله مثل اسماء

والارض والعالم والقادر والاسم والفعل وغير ذلك
على شدة كلامهم لا يرى انه لو اراد الاول لما كان للقول
بتعدد اسماء الله تعالى وانما يقال انها ما هو عين او غير او لا
عين ولا غير معنى فان قيل قد ظهرت بسبب الخلاف في لفظ
الاسم وانه في اللغة موضوع للفظ الشئ او لمعناه بل في الاسماء
التي من جملتها لفظ الاسم ولا خفاء انها اصوات وحروف
مغايرة لمدلولاتها ومفهوماتها وان اراد بالاسم المدلول
فلا خفاء في ان مدلول الشئ ومفهومه نفس سماء من غير احتياج
الا استدلال بل هو لغو من الكلام بمنزلة قولنا ذات الشئ
ذاته فواجب هذا الاختلاف المستمر بين كثير من العقلاء قلنا
الاسم اذا وقع في الكلام قد يراد به معناه كقولنا زيد كاتب
وقد يراد بنفس لفظه كقولنا زيد مكتوب حزا بكل كلمة
فانه اسم موضوع باراء لفظه يعبر به عنه كقولنا ضرب فعل
ماض وحرف جر ثم اذا ريد المعنى فقد يراد بنفس ما به منه
المسمى كقولنا الطيور جنس والانسان نوع وقد يراد
بعض افرادنا كقولنا جاثي انسان ورايت حيوانا وقد يراد
جزءا كالناطق او عارض لها كما لصاحك فلا يبعد ان يقع
بهذا الاعتبار اختلاف واشتباه في ان اسم الشئ نفس سماء
ام غيره **قوله** واذا انصف السابري بمعنى اطلاق لا خلاف

في جواز اطلاق الاسماء والصفات على الباري تعالى
 اذا ورد اذن الشرع وعدم جوازه اذا ورد منعه وانما
 الخلاف فيما لم يرد به اذن ولا منع وكان هو موصوفا بمبعضه
 ولم يكن اطلاقه موهما باستحسان في حقه فعند الجمهور لا يجوز
 وعند المعتزلة يجوز واليه مال القاضي ابو بكر منا وتوقف
 امام الحرمين وفصل الامام الغزالي فقال يجوز الصفة
 وهو ما يدل على معنى زائد على الذات دون الاسم وهو
 ما يدل على نفس الذات لئلا لا يجوز ان يسمى النبي عم
 بما ليس من اسمائه بل يسمى واحدا من افراد الناس بما لم يسم
 به ابواه لما ارتضاه فالباري تعالى وتقدس اولى قالوا
 اهل كل لغة يسمونه باسم يختص بلغتهم كقولهم ضلي ونكري
 وشاع ذلك وذاع من غير تكبير فكان اجماعا قلنا كفى
 بالاجماع دليلا على الاذن الشرعي وهذا ما يقال انه لا خلاف
 فيما يرادف الاسماء الواردة في الشرع قال امام الحرمين
 معنى الجواز عدمه اطلاقا وكلاهما حكم شرعي لا مثبت
 الا بدليل شرعي والقبيل انما يوجب في العمليتين دون
 الاسماء والصفات واجيب بان التسمية من باب
 العمليات وافعال الان وقال الامام الغزالي اجزاء
 الصفة اضمار بثبوت مدلولها فيجوز عند ثبوت المدلول

الا لما منع باللائل الدالة على ابدان الصدق بل استحبابه
 بخلاف التسمية فانه تصرف في المسمى لا دلالة عليه الا للاب
 والمالك ومن يجري مجرى ذلك فان قيل فكم لا يجوز مثل
 العارف الفطن قلنا لما فيه من الابدان بهام لشدة استحالة
 مع خصوصية يتمتع بحق الباري تعالى فان المعرفة قد يشعر
 بسبق العدم والفتنة بسرعة ادراك ما غاب وما فيه
 ايها لا يجوز بدون الاذن وفاقا كالصبر والشكور والظلم
 والرحيم فان قيل قد وجدنا في الاوصاف ما يتمتع اطلاقها
 مع ورود الشرع بها كالمطارث والمزارع والراعي
 قلنا لا يكتفي في صحة الاجزاء على الاطلاق بمجرد وقوعها في
 الكتاب والسنة بحسب اقتضاء المقام انما يبق الكلام
 بل يجب ان لا يخرج عن نوع تعظيم ورعاية ادب **قوله**
 ولا خلاف في كثرة اسماء الله تعالى ايا مفهوم الاسم يكون
 نفس الذات واطبيعة وقد يكون مأخوذا باعتبار الاجزاء
 وقد يكون مأخوذا باعتبار الصفات والافعال والسلوك
 والاضافات ولا خفاء في كثرة اسماء الله تعالى بهذا الاعتبار
 وامتناع ما يكون باعتبار اجزاء التنزيه عن التركيب واختلافها
 في الموضوع لنفس الذات فقبل جابر بل واقع كقولنا
 الله فان اظهر على انه علم لذاته المحصورة وكونه مأخوذا

من الاله كخزف الهمة وادغام اللام وشتقها من الاله باله
او وله يوله اولاه يليه اذا اصحبت اولاه يله اذا ارتفع
وعبر ذلك من الاقاويل الصحيحة والفلسفة لا يتناهي
العلمية ولا يقتضي الوصفية وقيل غير جائز لان الوضع
يقضي العلم بالموضوع له ولا سبيل للعقل الى العلم بحقيقة
الذات واجب بانه يجوز ان يكون الوضع هو الله تعالى
وبانه يكتفي معرفة الموضوع له بوجوده الوجه ككونه حقيقة
ذات واجب الوجود فالموضوع له يكون هو الذات
مع انه لا يعرف بكنهه الحقيقة فانه قيل اعتبار السلوب
والاضافات يقتضي كثرة اسماء الله تعالى جدا حتى
ذكر بعضهم انها لا يتناهي بحسب لانتهاهي الاضافات
والمعاريات فمما وجه التخصيص بالتسمية والتعيين على ما
نطق به الحديث وهو قوله عم ان الله تعالى تسعة وتسعين
اسما مائة الا واحد من احصائها دخل الجنة اجبت التخصيص
على اسم العدد ربما لا يكون لرفع الزيادة بل لغرض اخر كزيادة
الفضيلة مثلا وبان قوله عم من احصائها دخل الجنة في
موقع الوصف كقولك للامرئ عشرة عتقان يكون مائة
بمعنى ان لهم زيادة قرب واشتغال بالمرامات او ان
هذا القدر من علمانه اية كاف لمهامة من غير افتقار

الى الاخيرين **قوله** باب في السموات اية الباب
السادس في السموات اية الامور التي تتوقف عليها
السمع كالنبوة او يتوقف هي على السمع كالمعاودة اسباب
السعادة والشقاوة من الالباب والطاعة والكفر والمعصية
فقول النبي هو ان الله تعالى يتبين ما اودى اليه
وكذا الرسول وقد يخص بمن له شريعة وكتاب فيكون اخضر
من النبي واعترض بما ورد في الحديث من زيادة عدد
الرسول على عدد الكتب فقول هو من له كتاب او نسخ
لبعض احكام الشريعة السابقة والنبي قد يخلو عن ذلك
كبو شعوم ثم البعثة لطف من الله تعالى ورحمة يحسن فعلها
ولا يبق غيرها على ما هو المذهب في سائر الاطراف
ولا يستثنى على استحقاق من المبعوث واجتماع اسباب شروط
فيه بل الله تعالى يختص برحمته من يشاء من عباده وهو اعلم حيث
يجعل رسالته ثم بعض الناس انكروا النبوة ولهم شبه الامور
ان ما جاء به النبي اما ان يكون موافقا للعقل حسنا عنده
فيقبل ويفعل وان لم يكن بنبي او مخالفا له فينبى عنده فيرد
ويترك وان جاء به النبي فاما ما كان لا حاجة اليه فانه قبل
لعله لا يكون حسنا عند العقل ولا يقيس قلنا فيفعل عند الحاجة
لان مجرد الاحتمال لا يعارض منجز الاحتياج ويترك عند علمها

للاحتياط والجواب ان فوائد البعثة لا تنحصر في بيان حسن
الاشياء وقبحها بل لها فوائد ومصالح اخر تكتمل النفوس
البشرية بحسب استعداداتهم المختلفة في العلييات
وتعليم الاخلاق الفاضلة الراجعة الى الاشخاص والسياسات
الحاكمة العائدة الى الجماعات في المنازل والمدن ومالها
بتفاصيل ثواب المطيع وعقاب العاصي ترغيبا في
الطاعات وتحذيرا عن السيئات وكبيان منافع العترة
والادوية ومضارها التي لا تنفع بها التجربة الابداد وارواحها
واطوار مع ما فيها من الاخطار الى غير ذلك من الفوائد
على ان يوافق العقل قد يستقل بمعرفة فبعضه البني
ويؤكد به بمنزلة الادلة العقلية على مدلول واحد وقد
لا يستقل فيه له عليه ويرشده وما يخالف العقل قد لا يكون
مع الجرم في دفعه النبي او يرفع عنه الاحتمال او لا يدرك
حسنة ولا في قد يكون حنا يجب فعله او فيجب
تركه مع ان العقول متفاوتة فالنفوس ايضا لها مظنة
التنازع والنقاتل ومفضل الى اختلاف النظام الثانية
ان البعثة يتوقف على علم المبعوث بان الباعث
هو الله تعالى ولا سبيل الى ذلك والجواب المنع لجواز ان
ينصب دليلا او يخلق علما ضروريا في الثالثة ان البعثة

والمعنى

في باب البعثة هي التكليف هو عبث لا يليق بالحكيم او لا يتل
على فائدة للعبد لكونه في حق مبرة ناجزة ومشفة ظاهرة و
للعبد والتعاليه عن الاستفادة والانتفاع والجواب
ان مضارنا الناجزة قلبه جدا بالنسبة الى غيرها الى
مضارها الدينية والادوية الظاهرة لدى الواقفين
على ظهور الشريعة النبوية فضلا عن الكاشفين عن
اسرارها الطيبة الرابعة انا نجد الشرايع مشتملة على
افعال وهيات لا شك ان الصانع الحكيم لا يعتبرنا
ولا يامر بها كما نشاهد في الصلوة والحج وكفيل بعض
الاعضاء لتلوث بعض اخر الى غير ذلك من الامور الخارجية
عن قانون العقل والجواب انها امور تعبدية اعترفت
الشرايع ابتلاء للمكلفين وتطويعا لنفوسهم وتاكيدا
لملكه امتثالهم الاوامر والنواهي ولعل فيها حكما ومضاح
لا يعلمها الا الله تعالى والراسخون في العلم وقد اشار اليها
بعض طائفتين في جوار اسرار الشريعة **قول** وطريق
شبهتها المعجزة ايا المعجزة ما خوزة من العجز المقابل
للقدرة وحقيقة الاعجاز اثبات العجز واستعبر
لاظهاره ثم استدل بجازا الى ما هو سبب للعجز وجعل
اسما له فالتاء للنقل من الوصفية الى الاسمية كما

في الحقيقة وقيل للبالغة كما في العلامة والمعجزة هي
 طريق ثبوت النبوة وهي في العرف امر فارق للعادة
 مفرون بالتحدي وانما قال امر لبيان الفعل كما نفى الاماء
 من بين الاصابع وعدم كعدم احراق النار ومن اقرر
 على الفعل جعل المعجزة هي ما يكون النار به دوا سلاما
 او بقاء الجسم على ما كان عليه من غير احراق واحترق
 بقية المقارنة للتحدي عن كرامات الاولياء والعلامات
 الارشادية التي تقدم بعثة الانبياء وعن ان يتخذ
 الكاذب معجزة من مضمين الانبياء حجة لنفسه
 ولا بد من قيد الموافقة للدعوى احراز اعما اذا
 قال معجزة في نطق هذا الجاد فنفق بانه معجز كذاب
 ولهذا قال الشيخ ابو الحسن هي فعل من الله تعالى
 او قائم مقام الفعل بقصد بمثل التصديق وقال
 بعض الاصحاب هي امر قصدي اظهر صدق من
 ادعى النبوة **قوله** ووجه دلالتها على اى وجه دلالة
 المعجزة على صدق دعوى النبوة انها عند التحقيق بمنزلة
 صريح التصديق لما جرت العادة به من ان الله تعالى
 يخلق عقبيه العلم الضروري بالصدق كما اذا قام
 رجل في مجلس ملك بحضور جماعة وادعى انه رسول الله

هذا الملك عاداته ويفهم اليهم فطال به بالبحر فقال هي
 ان خالف هذا الملك عاداته ويقوم به سريره ثلث
 مرات ويقعه ففعل فانه يكون تصديق له ومفيد للعلم
 الضروري بصدقه من غير ان ياب فانه قيل هي من احتمالات
 بين الدلالة على الصدق والجزم به وهي انواع الاول
 احتمال ان لا يكون ذلك الامر من الله تعالى بل مستند الى المسمى
 خاصة في نفسه او مزاج في بدنه او اطلاق منه على خواص
 في بعض الاجسام يتخذها ذريعة الى ذلك او يستند الى
 بعض الملائكة او الجن او الى اتصالات كوكبية وارضاع
 فلكية لا يطلع عليها غيره الا غير ذلك من الاسباب الثاني
 احتمال ان لا يكون خارقا للعادة بل ابتداعا عارفا اراد
 الله تعالى اجرا لها او تكسيرة عادة لا يكون الا في دور منطوية
 كعود الثوابت الى نقطة معينة الثالث احتمال ان يكون
 مما يعارض الاحكام لم يعارض لعلم بلوثة الى من يقدر
 على المعارضة او لمواضعة من القوم وموافقة في اعلا كلمته
 او طوف او لاستمالة او قلة مبالاة او لا اشتغال بما هو
 اهم او عورض ولم ينفق لما في الرابع احتمال ان لا يكون
 لغرض التصديق اما لانتفاء الغرض في فعله على ما هو المذهب
 واما لثبوت الغرض افر مثل ان يكون لطف المكلف او اجابة

للعادة وانه المتحد بن بحر. واعلم معارضتهم كونهم احق بها
ان امكنت لكثرة اشتغالهم بما يناسب ذلك ولكلهم
فيه وفرط اهتمامهم بالمعارضة ونوفردوا عنهم ولهذا كانت
معجزة كل بني من جنس ما غلب على اهل زمانه ونهاكموا عليه
وتغافروا به كالسحر في زمن موسى والطب في زمن عيسى والموسيقى
في زمن داود والقصاحة في زمن محمد عليهم السلام وثالثا انه
لا خفاء ولا خلاف في ترتيب الغايات والاثار على
بعض افعالها وان لم يجعلها اعراضا له على ان لا نقول ان فعل
المعجزة لغرض التصديق بل انما دلت على تصديق في الله تعالى
فانهم بذاته سواء جعل في جنس العلم او كلام النفس او غيرها
ورابعا ان ظهور المعجزة على يد الكاذب لا يغرر فرض
1. جاز عقلا بناء على شمول قدرة الله تعالى فهو متمنع
عادة معلوم الانتفاء قطعا كما هو حكم سائر العاديات
وسد اما قال القاضي ان اقتصر ان ظهور المعجزة بالصدق
احد العاديات فاذا جوزنا احترافا بها. مجربها جازا احدا
المعجزة. 2. اعتقاد الصدق وح يجوز اظهاره على يد الكاذب
واما بدونه ذلك فلا استحالة العلم بصدق الكاذب و
خاصا ان مجرد اظهار المعجزة على يده يفيدنا العلم بصدقه
وبتصديق الله تعالى اياه. 3. يميز افتقار الاعتبار كلام واخبار

للعادة او معجزة لبني اخرا او ابتلاء للعبد لنيل الثواب
بالوقوف عن توطئه او النظر والاجتهاد في دفعه كما في اهل
انزال المتشابه او اضلالا للمخلق على ما هو المذهب
عندكم ان الله تعالى يفضل من يشاء من عباده وبعد تسليم
انتفاء الاحتمالات وكوثر المعجزة بمنزلة صريح القول
من الله بان المدعى صادق وهو لا يوجب صدقه الا
بعد استحالة الكذب في اخبار الله تعالى ولا سبيل الى
ذلك بدليل السمع للزوم الدور ولا بدليل العقل لان غايته
ان الكذب فيج وهو على الله مستحيل وثبوت العقدين
بغير دليل السمع في خبر المنع فالجواب اجمالا ان الاحتمالات
والتجوزات العقلية لا ينافي العلوم العادية الضرورية
القطعية فنحن نقطع بحصول العلم بالصدق بحسب
ظهور المعجزة مميزات انتفاء الاحتمالات المذكورة
لا بالنفي ولا بالاثبات كما يحصل في المثال المذكور
وان كان الملك ظلوما عسوقا كذبوا بالابالي باعوا
رعيته والاستهزاء ببرسه وتفصيلا او لا اثابنا ان
ان لا مؤثر في الوجود الا الله وحده سيما في مثل اصاب الموتى
وانقلاب العصاة وانتطاق المقبر وسلامهم
والمدروغ ثانيا ان كلامنا في حصول الجرم بانه خارق

قوله فصل محمد رسول الله الخ محمد رسول الله ارسله بالهدى
ودين الحق ولم يخالف في ذلك من اهل الملك والادب ان الا
لبعض من اليهود والنصارى وجننا عليه انه يوم ادعى
النبوة واظهر المعجزة وكل من كان كذلك فهو نبى لما بينا اما
دعوى النبوة فبالنواثر والاتفاق في حجة بحرى الشمس
في الموضوع والاشراق واما اظهر المعجزة فلان اتى
بالقرآن المعجز واخبر عن المغيبات واظهر افعالا على
خلاف المعتاد بلغت جملتها حد التواتر وان كانت
تفصا صليها من الاحاد فلتكلم في الانواع الثلاثة اما
النوع الاول في بيان اعجازه انه صلى الله عليه وسلم تكلم بالقرآن ودعا
الى الاتيان بسورة مثله مصافح البلقاء والقصى من العز
العرباء مع كثرتهم كثرة رجال الدهناء وحصا البطي وشمسهم
بقاية العصية واليه الجاهلية ونها لكم على السبابة و
المباراة والدفاع عن الاحساب في ركوب الشطط
في هذا الباب فمخروا في اثروا المقارعة على المعارضة
وبذلوا المهج والارواح دون المدافعة فلو قدروا
على المعارضة لعارضوا المعارضوا النقل البنا لنوفر
الدواعي وعدم الصارف والعلم بجمع ذلك قطعي
كسائر العاديات لا يقدح احتمالي انهم تركوا المعارضة

مع القدرة عليها او عارضوا ولم ينقل البنا لان عدم
المبالاة وقلة الانتقادات والاشتغال بالملهمات
ووجه الاعجاز عند ظهور كونه في الطبقة العليا من القضاة
والدرجة القصوى من البلاء على ما يعرفه فصحى والعرب
بليغتهم وعلما الفرق بينهما رتبهم في من البيا و
احاطتهم بالاسباب الكلام هذا مع اشتغالهم على الاخبار
عن المغيبات الماضية والآتية كما سباني وعلى دقايق
العلوم الالهية واحوال المبدء والمعاد ومكارم الاخلاق
والارشاد الى فنون الحكمة العلمية والعملية والمصالح
الدينية والدينية على ما يظهر للمندبرين ويتجلى على
المتفكرين وذهب النظام وكثير من المعتزلة والمعتزلي
من الشيعة الى ان اعجازه بالصرفة وهى ان الله تعالى
صرفهم المتحدسين مع عارضتهم قدرتهم عليها ورد بان
فصحى العرب انما كانوا يتعجبون من حسن نظم وبلغة
وسلاسة في جزالة ويرقصون رؤسهم عند سماع قوله
تعالى وقيل يا ارض ابلعي ماءك وما سمعا اقلعي الابة
لذلك لا عدم تاني المعارضة مع سهولتها في نفسها
وبانه لو قصد الاعجاز بالصرفة لكان الانسب ترك
الاعتناء ببلغة وعلو طبقة لانه كلما كان انزال البلاء

و ادخل في الركائز كان عدم نبر المعارضة المبلغ في خرق
العادة وقيل اعجازه بنظم الغريب المخالف لما عليه كلام
العرب في الخطب والرسائل والاشعار وقيل بسلاسته
عن الاختلاف والتناقض وقيل باستئثاره على وقايق العلوم
ومقائق الحكم والمصالح وقيل باخباره عن المغيبات
ورودها في حقائق مسيلة ومن يجري مجراه ايضا على ذلك
النظم وبانه كثير ما يلم كلام البلاغاء عن الاختلاف
والتناقض ويشتمل كلام الحكماء على العلوم والحقائق
والاخبار عن المغيبات لا يوجب الا في قليل من الآيات
ثم ان اشراف العرب مع كمال حداقتهم في اسرار الكلام
وفرط عدوتهم للاسلام لم يجدوا فيه للطلعن مجالاً ولم
يوردوا في طعنه مقالاً ونسبوه الى السحر على ما هو دأب
المجروح المبسووت نجي من فصاحة وحسن نظم وبلاغة
فقطاع من بعدهم من اعداء الدين و فرق الملاحدين مثل
ان فيه كلمات غير عربية كالاستبرق والسجيل والقسطار
فكيف يصح انه عربي مبين وان فيه عيب التكرار كاعادة
قصة فرعون في عدة مواضع وكاعادة فباوى الادركما
كذباً وويل يومئذ للمكذبين في سورة الرحمن والبر
وان فيه التناقض كقوله تعالى يومئذ لا يسأل عن ذنبه أحد

ولا جان مع قوله فوريك لتسألهم اجمعين عما كانوا
يعملون مدفوعة اجمالاً بذلك وتفصيلاً بما ذكر في كتاب
المقاصد من انه لا يبعد توافق اللغتين او جعل الكل عربياً
على سبيل التقليل والتكرار ربما يكون من محاسن الكلام
ولان لم وجه وشرائط التناقض قد بين ذلك في كتب
التفسير **قوله** ولانه اخبر عن المغيبات الى النوع الثاني
من انواع المعجزات اخباره عن الغيوب الماضية و
المستقبله اما الماضية فكقصة موسى وفرعون وقصة
يوسف وم قصة ابراهيم ونوح ولوط وغيرهم على تفصيلها
وطولها من غير سماع من احد ولا تلقن من كتاب على ما شبر
اليه بقوله ذلك من انباء الغيب نوحيها اليك ما كنت
تعلمها انت ولا قومك من قبل هذا واما المستقبل فتمها
ما في القرآن كقوله تعالى وعدكم الله مغنم كثيرة تاخذونها
الم غلبت الروم الى قوله وعد الله لا يخلف الله وعد بهائم
الطلع ويولون الدين لتدخلن المسجد الحرام ومنها ما ليس فيه
كقوله يوم لعلى رضى الله تعالى بعدى الناكثين والفاستين
واما رفين ولما رضى يقتلك الفئة الباغية الى غير ذلك
مما ورد في اصحاح الاحاديث وقد اقترنت بدعوى النبوة
فتتميز عن الكرامات وبطهارة النفس وصواب الاعمال

ونترك المراجعة الى احوال الكواكب والنظر في الانها فتميز
عن السحر والكهانة والنجوم وامثال ذلك **قوله** ولانه
ظهرت منه **النوع الثالث** من انواع المعجزات
افعال ظهرت منه عليه السلام على خلاف العادة بعضها منه
ارثا صيته ظهرت قبل دعوى النبوة وبعضها تصديقية
ظهرت بعد ما وتنقسم الامور ثابته في ذاته وامور متعلقة
بصفاته وامور خارجة عنها فالاول كولدته محتونا
سرورا واضحا احدى يديه على عينيه والاخرى على سوته
مع مكان من خاتم النبوة بين كتفيه مبصرا خلفه مكان
مبصرا قداده وكالنور الذي كان ينقلب في اياه الى
ان ولد وكطول قامته عند الطويل ووساطة عند الوسيط
والثاني كما سيجيء للغاية القصوى من الصدق والامانة
والعفاف والشجاعة والفصاحة والسماعة والزهد
والتواضع لاهل المسكنة والشفقة على الالة والمصبرة
على متاعب الرسالة والمواظبة على محارم الاخلاق
وكبلوغ النهاية في العلوم والمعارف الالهية وتعميد
المصالح الدينية والدنيوية وكونه مستجاب الدعوة على
ما وعده ابن عباس رضي الله عنهما من فقره في الدين فضا
انما المفسرين وودعا على عتبة بن ابي لهيب يقول اللهم

سلط عليه كلها من كلامك فافترسه الا والثالث
كحرون الاوثان سجد البيلة ولادته وسقوط شرف
فصور الاكاسرة واطلال السحاب عليه وانشقاق
الفرق وانقلاب الشجر وتسلم اظفره وحين الجزع في مسجد المدينة
حين انتقل منه الى المنبر وشكاية النوق عن اصحابها وشيخ
اطفي وغير ذلك مما لا يعد ولا يحصى **قوله** ومن الشواهد
الحاصلة هو العدة في اثبات النبوة والزام الجهة
على المجادل والمعاندة وقد يدكر وجه اخر تقوية له وتبينا
وارشاد الطالب الحق وتعليل الاول بالخصوص الواردة
في كتب الانبياء المتقدمين المنقولة الى العزلة المشهورة
فيما بين امهم اما في التورية فمنها ما جاء في السفر الخامس
جاء الله من طور سيناء واشرف من ساعير واستعلن من
جبال فاران يريد الاخبار عن انزال النورية على موسى
بطور سيناء والانجيل على عيسى عم سبعير فانه كان يسكن
في سبعير بقرية تسمى ناصرة وانزال القرآن على محمد عم
مكة فان فاران في طريق مكة قبل اعمدة بميلين ونصف
وهو كان المنزل وقد بقي اليوم على باب الطريق من
العراق الى مكة والامانة الانجيل فمنها ما ورد في الصحيح
الرابع عشر انا اطلب لكم الى ابي حتى يمنحكم ويبطلكم فله

فلقبطا ليكون معكم الى الابد والفار قبط روح الحق
واليقين وفي الخامس عشر فاما فار قبط روح القدس
الذي يرسله الي باسسى هو يعلمكم ويحكم جميع الاشياء
هو يدرككم ما قلته لكم ثم قال واني قد اجرتكم بهذا قبل
ان يكون صحت اذ كان ذلك تؤمنون به وقوله باسسى يعني بالنبوة
ومعنى الفار قبط كاشف الخفيات واملف الزبور وقوله
تقلد ايها ابطال السيف فاننا موسك وشرايعك
مقدونة بهيئة يمينك وسرهماك مسنونة والامم يرون
تحكك وقوله قال داود اللهم ابعت جاعل السنة حجة يعلم
الناس انه بشر فعز ابعت محجة يعلم الناس ان عيسى
بشر الثاني انه قد اجتمع فيه من الاخلاق الحميدة والادب
الشريفة والسيرة المرضية والكلمات العلمية والعملية
والخلائق البدينية المراجعة الى النفس والبدن والنسب
والوطن ما يجزم العقل بانه لا يجتمع الا بشي الثالث ان من
نظر فيها اشتملت عليه شريعة مما يتعلق بالا اعتقادات
والعبادات والمعاملات والسياسات والاداب
وعلم ما فيها من دقايق الحكم علم قطعا انها ليست الاوضعا
الرهيبا ووحيا سماويا والمبعوث بها ليس الانبيا
الرابع انه انتصب مع ضعفه وفقره وقلة اعوانه نصاره



عربا لابل الارض احادهم واولساطهم واكلستهم
وجبا برتهم فضلل اراءهم وسفه احلامهم وابطل ملهمهم
وهدم دولتهم وظهر دينه على الاديان وزاد علم
الاعصار والازمان وانتشر في الافاق والاقطار
وشاع في المشارق والمغارب من غير ان يقدر الاعداء
مع كثرتهم عدوهم وعدوهم وشدة شوكتهم وشكيتهم
وفرط جبرتهم وعصبيتهم وبذلهم غاية الوسع في اطفاء
انوارهم وطمس اثارهم على ايجاد شرارة من تارة فهايل يكون
ذلك الابعون الهى وتاييد سماوى **قوله** وغاية
منشئت المنكرين ايا انكر المشركون والنصارى
والنجوس ومن يجري جرائهم نبوة محمد عم بغيا منهم وحدا
وعناد اولد دامن غير تمسك بشبهة واكثر اليهود تمسكا
بانه لو كان نبيا لزم نسخ دين محمد **قوله** واللازم مبطا
اولا فلبطلان النسخ مطلقا لوجهين احدهما انه
ان لم يكن لمصلحة فثبت وان كان لمصلحة لم يعلمها
عند شريعة الحكم المنسوخ فجهلوا به كما لمصلحة علمها
واهمها اولان ثم راعا فبداء والجواب انه لمصلحة
تجددت وحصلت بعد ما لم يكن فان المصالح يختلف
باختلاف الازمان والاحوال فرب دواء يصلح في الصيف

دون الشناوول لزيد دون عمرو وثانيهما ان ا الحكم اما
موقت مثل صم غذا فتيه بعد ذلك لا يكون نسخا واما
مؤبد مثل صم ابد او نسخ تناقض بمنزلة قولك الصوم
واجب ابد وليس هو واجب اما مرسل لا توقيت فيه
ولا تاخير واما ان يعلم الله استمراره ابد فلا يرتفع
للزوم ابطاله الى غاية ما فلا يرفع بعد ما فلا نسخ والواجب
انه مرسل عن توقيت الوجوب مثلا وتاثيره والمعلوم
عند الله استمرار الوجوب الى غاية هي وقت نسخ
ورفعه ولا تناقض في ذلك سواء كان الواجب موقتا
او مؤبدا بمنزلة قولك صوم العذراء ابد واجب
حينئذ حين وانما التناقض في رفع الوجوب بعد
تاثيره كما اذا قيل الوجوب ثابت ابد انم ينسخ
فيكون زمان لا وجوب فيه وهذا لا نزاع في مناه
على ان التحقيق ان لا يرفع ههنا وانما النسخ بيان
لانتهاء حكم شرعي سبق على الاطلاق واما ثانيا فليطالع
نسخ شريعة موسى عم لانه نواتر النص منه على تاثير ما مثل
تمسكوا بالسبب ابد انما افترأ على موسى عم وهذه
شريعة مؤبدة ملو امت السموات والارض والجلاب
انه افترأ على موسى عم ودعوى نواتره مكابرة ولو صح

لما ظهرت المعجزة على عيسى عم ومحمد عليهما السلام ولا ظهوره
في زمانهما احتجا على عليهما ولو اظهروه لاشتركتا في
الدواعي على انه كثيرا ما يعبر بالتأثير والدوام عن طول
الزمان **قوله** ثم النص والاجماع لا يبرهان ببعوث
الى الثقيلين لا الى العرب خاصة على ما زعم بعض
اليهود والنصارى زعم منهم ان الاحتياج الى النبي
انما كان للعرب خاصة دون اهل الكتابين ورد بان
احتياج اليهود والنصارى اكثر لاختلاف دينهم بالتحريفا
وانواع الضلالات مع ادعائهم انه من عند الله و
الدليل على عموم بعثته وكونه قائم النبيين لا ينبي بعده
ولا نسخ لشريعته هو انه ادعى ذلك بحيث لا يحتمل
التاويل واظهر المعجزة على وفقه وان كتابه المعجزة قد
شهد بذلك قطعا كقوله تعالى واما ارسلناك الا كافة
للناس قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا
قل اوحى الي انه استمع منهم الخ الابيات ولكم رسول
الله وقائم النبيين ليظهره على الدين كله فان قيل اليس
عيسى عم حيا بعد نبينا رفع الى السماء وسينزل الى الدنيا
قلنا بلى ولكنه على شريعة نبينا لا يسع الا اتباعه على ما
قال عم في حق موسى عم انه لو كان حيا لما وسع الا اتباعه

فيصح انه قائم الانبياء، بمعنى انه لا يبعث نبي بعده
واجمع المسلمون على ان افضل الانبياء محمد وم لان الله
خير الامم لقوله تعالى كنتم خيرا امة اخرجت للناس و
كذلك جعلناكم امة وسطا وتفضل الامة من حيث
انها امة تفضل للرسول الذي هم امة ولانه مبعوث
الى الثقلين وخاتم الانبياء والرسول ومعجزة الظاهرة
الباهرة باقية على وجه الزمان وشريعة ناسخة طبع الاديان
وشهادته قائمة في القيمة على كافة البشر الى غير ذلك من
خصائص لا يعد ولا يحصى وقوله تعالى ورفع بعضهم درجات
اشارة الى ذلك والاحاديث الصحيحة في هذا المعنى
كثيرة حتى قال عدم انما اکرم الاولين والآخرين على الله
ولا فرق فاما قال عدم لا تخبروني عما موسى عدم وما ينبغي للعباد
ان يقولوا اني خير من موسى بن متى نواضع منه واختلفوا
في الافضل بعده فقيل ادم لكونه ابا البشر وقيل نوح انه
لطول عبادته ومجاهدته وقيل ابراهيم لزيادة توكله و
اطمينانه وقيل موسى لكونه كلم الله ونجيه وقيل عيسى لكونه
روح الله وصفه **قول** ودل الكتاب اياه قد ثبت معراج
النبي يوم بالكتاب والسنة واجماع الامة الاله الخلف
في انه في المنام او في اليقظة وبالروح فقط او بالجلد والمسيح

الافصى فقط او الى السماء واطق انه في اليقظة بالجلد
الى المسجد الافصى شهادة الكتاب واجماع القرن الثامن
ومن بعدهم ثم الى السماء بالاحاديث المشهورة والمنكر
مبتدع ثم الى الجنة او العرش وطرف العالم على اختلاف
الاراء بحجز الواحد وقد اشتهر انه نعت لقريش المسجد
الافصى عما هو عليه واخبرهم بحال غيرهم فكان على ما
اخبرهم بما راى في السماء من العجايب وبما شاهد من احوال
الانبياء على ما هو مذكور في كتب الحديث لنا انه امر ممكن
اخبر به الصادق ودليل الاحكام اما تماثل الاجسام فمجهول
اطرق على السماء كالارض وعروج الانسان كغيره واما
عدم دليل الامتناع وانه لا يلزم من فرض وقوعه وايضا
لو كان دعوى النبي يوم المعراج في المنام او بالروح لما
انكره الكفرة غاية الانكار ولم يتردد بعض من اسلم ترددا
منه في صدق النبي يوم تمسك الخفاف بما روى عن عائشة
رضي الله عنها قالت والله ما فقد جد محمد رسول الله وبعثوا
انها كانت رويها صاطة وانت خير بان على تقدير صحة
روايته لا يصلح تجه في مقابلة ما ورد من الاحاديث و
اقوال كبار الصحابة واجماع القرون اللاحقة **قول**
فصل من شرائط النبوة اياه من شروط النبوة المذكورة و

كمال العقل والذكاء، والفطنة وقوة الرأي ولو في الشيء
 كحيث يوجب السلامة. كل ما يفر عنه كثرة الآباء وعلم
 الامهات والعظمة والعظاظة والعيوب المنفرة
 كالبرص والجرام وغير ذلك والامور الخفية بالمرور كالاكل
 على الطريق وحرف الدنية كالجحانة وكل ما يجل بحكمة البعثة
 من اداء الشرايع وقبول الامة **قوله** ثم انما اراد الانبياء
 ان قد سبق الى المعجزة يقتضيه الصدق في دعوى النبوة وما
 يتعلق بها من التبليغ وشرعية الاحكام فما يتوهم صدوره
 عن الانبياء من القبايح انما ان يكون منافيا لما يقتضيه
 المعجزة كالكذب فيما يتعلق بالتبليغ او لا والثاني اما
 ان يكون كفرا او معصية غيره وهي اما ان يكون كبيرة
 كالقتل والزنا او صغيرة منفرة كسرقة لقمة والتطفيف في
 او غير منفرة ككذبة وهم بمعصية كل ذلك اما عند اوسموا
 وبعد البعثة او قبلها والجمهور على وجوب عصمتهم عما
 يتنافى مقتضى المعجزة وقد جوزه القاض سبوا من
 انه لا بد من التصديق المقصود بالمعجزة وهو الكفر وقد جوزه
 الاشارة من اطوارح بناء على تجويزهم الذنب مع قولهم
 بان كل ذنب كفر وجوز الشيعة اظهاره بغيره واحترارهم
 القاء النفس في الهاوية ورد بان اولى الاوقات بالنبوة

ابتداء الدعوة لضعف الداعي وشوكة المخالف وكذا
 عن تعدد الكبار بعد البعثة فبعد الاشاعرة سيما وعند المعتزلة
 عقلا وجوزة الحثوية اما لعدم دليل الامتناع واما لما سبق
 من شبه الوقوع وكذا عن الصغار المنفرة لاختلافها بالدعوة
 الى الامتناع ولهذا ذهب كثير من المعتزلة الى نفي الكبار
 قبل البعثة ايضا وبعض الشيعة الى نفي الصغار ولو سبوا
 والمذهب عندنا منع الكبار بعد البعثة مطلقا والصغار
 عند الاسموا لكن لا يصرون ولا يقرون بل يشبهون فتنهون
 وذهب امام اطرمين مثا وابو حاشم من المعتزلة الى تجويز
 الصغار عند النائية لو صدر عنهم الذنب لزوم امور
 كلها متقية الاول حرمة اتباعهم لكنه واجب بالاجماع
 ويقولون ما قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحبك الله الثاني
 رد شهادتهم لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ الاية و
 للاجماع على ذلك لكنه متنف للقطع بان من بر وشهادته
 في القليل من شيع الدنبا لا يستحق القبول في امر الدين القائم
 اليوم الدين الثالث وجوب منعهم وزجرهم لعموم
 ادلة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لكنه متنف لا يستلزم
 ابتداءهم المحرم بالاجماع ويقولون تعالى والذين يؤذون الله
 ورسوله الاية الرابع استحقاتهم العذاب واللعن و

واللعن واللوم والذم له خولهم تحت قوله تعالى ومن
 بعض الله ورسوله فان له نار جهنم وقوله تعالى المالة الله
 على الظالمين وقوله تعالى لم تقولون ما لا تفعلون وقوله تعالى
 اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم لكن ذلك متشف
 للاجتماع ولكونه من اعظم المنفرات الخامس عدم نبيلهم عند
 النبوة لقوله تعالى لا ينال عهدى الظالمين فان اعداء النبوة
 او الامة التي دونها السادس كونهم غير مخلصين لان
 المذنب قد اغواه الشيطان والمخلص ليس كذلك لقوله
 تعالى حكايه لا يغويهم اجعين الاعداء من انهم المخلصين
 لكن اللازم متشف بالاجتماع ويقول تعالى في ابراهيم واسحق
 ويعقوب انا اخالصناهم بحالصة ذكرى الدار وفي يوسف
 انه من عبادنا المخلصين السابع كونهم من ضرب الشيطان
 ومتبعيه واللازم قطعي البطلان الثامن عدم كونهم مسارعين
 حين الاطاعات مع دوين عند الله من المصطفين الاخير
 اذ لا خيرة الذنب لكن اللازم متشف لقوله تعالى حق بعضهم
 انهم كانوا يبارعون في اطاعات وانهم عندنا من المصطفين
 الاخير اجمع الخالف بما نقله انا صبيح الانبياء وما
 شهد به كتاب الله من نسبة المعصية والذنب اليهم ومن
 توبتهم واستغفارهم واجواب عنه اما اجمالاً فهو انما نقل

احاد امر دو وما نقل متواترا او منصوصا في الكتاب محمول
 على السهو والنسيان او ترك الاول او كونه قبل البعثة او
 غير ذلك من المحامل والتاويلات او اما مقصداً فمذكور في
 التفاسير في الكتب المصنفة في هذا الباب **قوله** والاول
 ان لا يحصر عددهم اية قد ذكر في بعض الاحاديث بيان عدد
 الانبياء والرسول على ما روى عن ابي ذر الغفاري انه قال قلت
 لرسول الله صلى الله عليه وسلم كم الانبياء فقال مائة الف
 واربعة وعشرون الفا فقلت وكم الرسل فقال ثلثمائة
 وثلاثة عشر حاشا غفيرة الكبر ذكر بعض العلماء ان الاول ان لا يحصر
 عددهم لان خبر الواحد على تقدير اشتماله على جميع الشرائع
 لا يفيده الا الظن ولا يعتبر الا في الولايات دون الاعتقاد
 وهما ناهض عددهم بخالف ظاهر قوله تعالى منهم من نقصنا
 عليك ومنهم من لم نقص عليك ويحتمل ايضا مخالفة
 الواقع وانبات نبوة من ليس بنبي ان كان عددهم في الواقع
 اقل مما يذكر في النبوة علم هو بنبي ان كان اكثر فالاولى عدم
 التخصيص على عدد **قوله** **فصل** في احوالهم على عصية الملائكة
 الى الملائكة اجسام لطيفة يظهر في صور مختلفة ويقوى على
 افعال شاقة هم عباد مكرمون يوابون على الطاعة و
 العبادة ولا يوصفون بالذكورة والانوثة واستقر اطلاق

مثل العقول والاضطراب والعدالة والاسلام
 وعدم الطعن

بين المسلمين في عصمتهم فاجلهم على انهم معصومون
لقوله تعالى وهم لا يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم
ويفعلون ما يؤمرون وقوله تعالى عباد مكرمون لا يسبقون
بالقول وهم بآمرهم يعملون الى قوله وهم من خشية مشفقون
وقوله تعالى لا يستكبرون عن عبادتي ولا يستخرون يسوعون
الليل والنهار لا يفشرون ولا خفاء في ان امثال هذه العجائب
يقيد النظر وان لم يفد اليقين وما يقال انه لا عبرة بالطبائ
في باب الاعتقادات فان اريد انه لا يحصل منه الاعتقاد
الجازم ولا يصح الحكم القطعي فلا نزاع فيه وان اريد انه لا يحصل
النظر بذلك الحكم فظاهر البطلان اصح المخالف بوجه
الاول ان ابليس مع كونه الملائكة بدليل تناول امر الملائكة
بالسجود في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم اياه
ولم اعوتب بقوله ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك
وبدليل صحة استثنائهم في قوله تعالى فسيءوا الى ابليس
وقوله تعالى فسيء الملائكة كلام اجموع الا ابليس ابى
واستكبر وكان من الكافرين الثاني ان قوله في جواب
اني جاعل في الارض خليفة اتجعل فيها من يفسد فيها و
يسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك اغتيا ب
للخليفة والاستبعاد لفعل الله تعالى بحيث يشبه صورة

الاستكبار بمعنى انه لا ينبغي ان يكون امثال هذا مخل بالعصمة
لا حال الثالث قصة ثاروت وماروت ملكين هما
بعذابان لا ركباهما السم والحب ان ابليس من الملائكة
بل كان من الجن ففسق عن امر ربه وانما اخرج في الملائكة على
سبيل التغليب لكونه جنيا واحدا معورا فيما بينهم وان
الاغتيال انما يكون حيث الغرض اظهرها منقصة
الغير بل الغرض التعجب والاستفسار عن حكمه استغلاب
م يتصف بما لا يليق بذلك مع وجود الاولى والا ليق
واما تعذيب ثاروت وماروت فانما هو على وجه المعاناة
كما يعاتب الانبياء على السهو والزلل ولا يتم ارتكابهما
العمل بالسحر والعتقاد ما يشبه بل انزل الله تعالى عليهما السحر
ابتلاء للشاكرين تعلم وعمل به فهو كافرون تجنبه او تعلمه
ينشقاه ولا يغترب فهو مؤمن وبها كانا يعظمان الناس
ويقولان انما نحن فتنة وابتلاء فلا تكفروا اي لا تعتقدوا
اولا تعلموا فان ذلك كفر **قوله** ثم جهنم اصحابنا والشيع
اي اذهب جمهور اصحابنا والشيعه لان الانبياء افضل
من الملائكة خلافا للمعتزلة والقاض والي عبد الله الطلمي
مشا وصرح بعض اصحابنا بان خواص البشر افضل من خواص
الملائكة وعوامهم من المؤمنين افضل من عوامهم خواص

الملائكة افضل من عوام البشر اى غير الانبياء لنا وجوه
عقلية وسمعية الاول ان للبشر شغل عن الطاعات
العلمية والعملية كالشهوة والغضب وسائر الطامحات
الشاغلة والموانع الخارجية والداخلية فالمواظبة على
العبادات وتخصيل الكمالات بالفهم والفطنة على ما
يضاد القوة العاقلة يكون اشق وافضل والبلغ في استحقاق
الثواب ولا معز للافضلية سوى زيادة استحقاق
الثواب والكرامة الثاني قوله تعالى الله اصطفى ادم
ونوحا والابراهيم وال عمران على العالمين وقد خص من
الابراهيم وال عمران خير الانبياء بدليل الما جمع فيكون
ادم ونوح وجميع الانبياء مصطفىين على العالمين الذين
منهم الملائكة اذ لا محض للملائكة من العالمين ولا جهة
لتفسيره بالكثرة من المخلوقات الثالث ان الله تعالى امر
الملائكة بالسجود لادم واطيعا لابيهم بسجود الافضل
للادنى واباء ابليس واستكباره والتغلب بان خير من
ادم لكونه من نار وادم من طين يدل على ان المأمور به كان
سجود تكريم وتعليم لا سجود تخبة وزبارة ولا سجد الاعلى
للادنى اعطاه ماله ورفقا لمنزلته وهضم النفوس الساجدين
الرابع ان ادم ابناهم بالاسماء وباعلم الله من الخصائص

والمعلم افضل من المتعلم وسوق الالبه ينادى على اية الفرض
اظهار ما خفى عليهم من افضلية ادم ورفع ما نوههم فيه
من النقصان ولذا قال الله تعالى الم اقل لكم انى اعلم غيب
السموات والارض وبهذا يندفع ما يقال ان لهم ايضا
علوم ما حجب عن اضعاف العلم بالاسماء شهودا من اللوح وحصول
الاف الا زمنة المتطاولة بالتجارب والانظار
المتواليه **قوله** اجتمع الخ الف اجتمع الخ الف ايضا
بوجوه عقلية ونقلية الاول ان الملائكة روحانيات
مجردة وذواتها متعلقة بالربها بكل العلوية مبراة من ظلمة
المادة وعن الشهوة والغضب الذين هما مبداء الشرور
والفجائع متصفة بالكمالات العلمية والعملية بالفعل
من غير شوائب الجاهل والنقص وطرف من القوة الى الفعل
على التدرج ومن احتمال الغلط قوية على الافعال العجيبة
واحداث السحب والزلازل وامثال ذلك مطلوبة
على اسرار الغيب سابقة الى انواع الخيرات التي لهم متوجبة
للمثوبات اكثر لطول زمانهم وادوم لعدم تحلل
الشواغل واقوم سلامتها عن مخالطة المعاصي المنقصة
لثواب الثاني قوله تعالى اقول لكم عندى خزائن الله
ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم انى ملك فان مثل هذا الكلام

انما يحسن اذا اكل الملك افضل الثالث قوله تعالى ما من احد الا
 كان له بكماء عن هذه الشجرة الا ان تكون ملكين اي الا كرامة
 ان تكونا ملكين يعني ان الملكة بالمرتبة الاولى وفي الاكل
 من الشجرة ارتقاء اليها الرابع قوله تعالى عليه شدة القوى
 بعز جبريل وم والمعلم افضل من المستعلم الخامس قوله تعالى
 لن يستكف المسيح ان يكون عبد الله ولا الملكة المقربون
 اي لا يترفع عيسى عن العبودية ولا من هو ارفع درجة
 كقولك لا يستكف من هذا الامر الوزير ولا السلطان
 ولو عكست احدث بشهادة علي، البيان والبصراء
 يا سايي الكلام وعليه قوله تعالى ولن ترضى عنك
 اليهود ولا النصارى اي مع انهم اقرب مودة لاهل
 الاسلام لهذا اخض الملكة بالمقربين منهم لكونهم افضل
 والجواب ع الاول انه معارض عامر من الوجه العقلي الدال
 على افضلية الانبياء على انه من غير عقول اعد الفلسفة دون
 الكلمة والجواب ع البواقي المذكورة كتب التفسير
 واما اطراف تقديم ذكر الملكة على ذكر الانبياء والمسك
 فيجوز ان يكون بجهته تقديمهم في الوجود او في قوة الاعمال
 بهم والاهتمام به لانهم اخف فالاجابان بهما اقوى و
 بالتحريص عليه احرى **قوله** فصل من خوارق العادة

ذهب جمهور المسلمين الى جواز كرامة الاولياء ومنه
 اكثر المعتمدين لنا اماكنها في نفسها وشمول قدرة الله تعالى
 وذلك كالمملك بصدق رسوله ببعض اليسر عاداته
 ثم يفعل مثل ذلك اكراما لبعض اوليائه والحق لفت وجوه
 الاول انه لو ظهرت الخوارق من النبي لا لتبين النبي
 بغيره اذ الفارق هو المعجزة الثاني انها ظهرت لا لغرض
 التصديق لانه باب اثبات النبوة بالمعجزة بل جواز
 ان يكون ما يظهر من النبي لغرض اخر غير التصديق
 الثالث ان مشاركة الاولياء للانبيا في ظهورهم
 الخوارق بجل معظم قدر الانبياء ووقوعهم في النفوس
 والاطواب انها تمتاز عن المعجزات بخلوها عن دعوى
 النبوة صارعدو الله لا يسخي الكرامة بل اللغة والامانة
 فلا توجب التباس النبي بغيره ولا اسداد باب اثبات
 النبوة ولا الاخلال بعظم قدر الانبياء بل يزيد في جلالة
 اقدارهم والدرجة في اتباعهم حيث نالت ائمتهم
 واتباعهم مثل هذه الدرجة بركة الاقنعة بشريتهم
 والاستقامة على طريقهم واما السحر فهو اظهار امر
 خارق للعادة من نفس شريفة خيثة بمباشرة اعمال
 مخصوصة يكرى فيها التعلم والتعليم وبهذين الاعتبارين

النبوة حتى لو ادعى
 الولي

تفارق المعجزة والكرامة وبانه قد يتصدى لمعارضته وبطل
الجهل في الاشياء بمثل وبان صاحبه ربما يعلق بالفسق
وينصف بالرجس في الظاهر والباطن والظن في الدنيا
والآخرة الى غير ذلك من وجوه المفارقة وهو عند اهل
الحق جائز لا مكانة في نفسه وشمول قدرة الله تعالى قالت
المعتزلة هو مجرد ارادة مالا حقيقة له بمشكلة الشبهة
التي سيرها خفة حركات اليد واخفاء وجه الطيلة
فيه ثم الكرامة والسحر واقعان اما الكرامة فلما ثبت
بالنص من قصة مريم عند ولادة عيسى وانه كلما دخل
عليها ذكر يا ارحم الراحمين وجد عندنا رزقا قال يا مريم
ان لك هذا قالت هو من عند الله وقصة اصحاب
الكهف ولبثهم في الكهف سنين بلما طعام وشراب
وقصة اصف وانياته بعرض بلقيس قبل ارتداد
الطرف ولما تناثر معناه ان كانت التفاصيل احاد
من كرامات الصالحة والتابعين ومن بعدهم الصالحين
كروية عمر رضي عن النبي حيث بنها ونزحه قال يا سارية
اجيلي ابليل وسمي سارية ذلك وكشرب خالد رضي
السم من غيره بصره وامامه على رضى فاكثرت ان يحصى
وبالجملة فظهر كرامات الاولياء بكاد يلقى بظهور

معجزات الانبياء واما السحر فلقوله تعالى يعلمون النكس
السحر وما اتوا على الملكين بيابل ثاروت وماروت
الاقول فيعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء ونزوجه
وما هم بضارين به من احد الا باذن الله وفيه اشعار بان
ثابت حقيقة ليس مجرد ارادة وتوحيه وبان المؤثر
والطالق هو الله تعالى وحده ولما روى من انه سحر لبيد بن
اعصم اليهودي رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلث ليال فثرت
سورة الفلق ومن انه سحر جارية عابسة رضى
ومن انه سحر ابن عمر فتكوت يده فان قيل قوله تعالى
في قصة موسى صلح تحيل اليه من سحرهم انما تسعى بدل
عانه لاحقيقة للسحر وانما هو تحيل وتوحيه قلنا
يجوز ان يكون سحرهم هو ابقاء ذلك التحيل وقد تحقق
ولو سلم فكون اثره في تلك الصورة هو التحيل لا بدل
عانه لاحقيقة له اصلا واما الاصابة بالعين وهو
ان يكون لبعض النفوس خاصية انما اذا اتخضت
شيا طقة الافة فتبوتها بكاد يجرى مجرى المشاهدة
التي لا يفتقر الى جهة وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم
وقد قال العين بدخل الرجل القبر والجل القدر وذهب
كثير من المفسرين الى انه قوله تعالى وكاد الذين

كفروا بسير لقونك بابصارهم الالة نزل في ذلك
وقالوا كان العين في بني اسد وكان الرجل منهم
يجمع ثلثة ايام فلما مر به شئ يقول فيه لم ار كال يوم
الا عانه فالتمس الكفار من بعض من كانت له هذه
الصفة ان يقول في رسول الله عم ذلك فوصفه الله تعالى
ثم للقائلين بالسوء والعين اختلاف في جواز الاستحانة
بالرقى والعوذ وفي جواز تعليق التائم وفي جواز
النفت والمسح وكل من الطرفين اخبار واثر ومثله
بالفقهيات اشبه والله اعلم **فصل في** الولي
لا يبلغ درجة النبي الا حكي عن بعض الكرامية ان الولي
قد يبلغ درجة النبي بل اعلا عن بعض الصوفية ان
الولاية افضل من النبوة لانها تنبئ عن القرب
والكرامة كما هو شأن خواص الملك والمقربين منه و
النبوة عن الانبياء والتبليغ كما هو حال من ارسله
الملك الى الرعايا بالتبليغ احكامه الا ان الولي لا يبلغ
درجة لان النبوة لا يكون بدون الولاية وعن اهل
الاباض والاطحاد ان الولاية اذ يبلغ الغاية في المحبة
وصفاء القلب كما لا خلاص من سقط عنه الامر والنهي
ولم يفره الذنب ولا يدرخل النار بار كتاب الكبيرة والكل

النبوي

قاس باجماع المسلمين والاول خاصة بان النبي مع ماله
شرف الولاية معصوم عن المعاصي مأمون عن سوء
العاقبة بحكم النصوص المتقاطعة مشرف بالوحي ومشاهدة
الملك مجوثة لاصلاح حال العالم ونظام امر المعاش
والمعاد الى غير ذلك من الكلمات والثاني بان النبوة
تنبئ عن البعثة والتبليغ من الطبق الى اطلق فقبرها
ملاحظة للحيين وبين وبينهم قرب الولاية وشرفها
لا محالة فلا يقصر عن مرتبة ولاية غير الانبياء لانها
لا يكون عناية الكمال لان علامة ذلك نيل مرتبة النبوة
نعم قد يقع تردد في ان نبوة النبي افضل ام ولاية من
من قائل بالاول لما في النبوة مع الواسطة بين الجانبين
والقيام بمصالح اطلاق الدارين مع شرف مشاهدته
الملك ومن قائل بالثاني لما في الولاية من معنى القرب
والاختصاص الذي يكون هو في النبي في غاية الكمال
بخلاف ولاية غير النبي اما بطلان القول بسقوط الامر
والنهي فمعلوم اطلابا لان اكل الناس في المحبة
والاخلاص هم الانبياء سيما جيب الله تعالى ان اختلاف
في حقهم اتم واكمل حتى يعاتبون باذن الله بل يترك الافضل
فصل في المعاد والامام مصدر او مكان وصفيقة

العود

توجه الشيء الى مكان عليه والمراد ههنا الرجوع الى الوجود
بعد الفناء او رجوع اجزاء البدن الى الاجتماع بعد التفرق
والا طيرة بعد الموت والارواح الى الابدان بعد
المفارقة واما المعاد الروحاني المحض على ما يراه الفلاسفة
فمعدنه رجوع الارواح الى مكانت عليه من التجرع على
البدن واستعمال الالات والتبرع عما ابتليت به من
الظلمات ولما توقف اثبات المعاد بطريق الوجود
بعد الفناء على إعادة المعدوم فكرنا اولاً وانفق جميع
المستكلمين على جوازنا واحكامنا على امتناعها والدليل
على جوازنا ان المعاد مثل المبدأ بل عينه لان الكلام
في إعادة المعدوم بعينه وبسبب كونه الشيء ممكنه وقت
ممتد في وقت للقطع بانه لا اثر للماضي فاما هو
بالذات على ان المعدوم الممكن قابل للوجود ضرورة
استحالة الانقلاب فالوجود الاول اعادة زيادة
استعداد القبول للوجود على ما هو شأن سائر القوابل
بناء على انساب ملكة الانصاف بفعل قد صار
قابلية للوجود ثانياً اقرب واعادته على الفاعل ايهون
وبشبه ان يكون هذا هو الحق والمراد بقوله تعالى وهو الذي
يبد الخلق ثم يعيده هو ايهون عليه وان لم يفده زيادة



الاستعداد معلوم بالضرورة انه لا ينقص عما هو عليه لانه
من قابلية الوجود في جميع الاوقات فان قيل ما معنى
كون الاعادة ايهون على الله وقدرته قديمة لا يتفاوت
المقدورات بالنسبة اليها قلنا كون الفعل ايهون
تارة يكون من جهة الفاعل بزيادة شرائط الفاعلية
وتارة من جهة القابل بزيادة استعدادات القبول
وهذا هو المراد ههنا والامر بجهته قدرة الفاعل فكل على
السواء **قوله** اصح المنكروين الخ اصح المنكروين لاعادة
المعدوم بعينه بوجه الاول ان المعدوم يمتنع الاشارة
اليه اذ لم يبق له ثبوت اصلاً فيمتنع الحكم عليه بصحة
العود لان الحكم بثبوت شيء لشيء يقتضي تحيزه وثبوته
في الجملة الثاني لو جاز إعادة المعدوم بعينه اي بجميع
شخصاته طراز إعادة وقته الاول من جملة ما ضرورة ان
الموجود بقيد كونه في وقت اخر لكن اللازم بطلاناً فضاء
الشيء من حيث انه معاد لا اذ لا معنى للمبدأ
الا الموجود في وقته الاول وفي هذا رفع للتفرقة والامتنياز
بين المبدأ والمعاد حيث لم يكن معاد الا من حيث
كونه مبدأ والامتنياز بينهما بحسب العقل ضروري لثبات
لواعيد المعدوم بعينه لزم تحلل عدم بين الشيء ونقص

بقيد كونه في هذا الوقت
غير الموجود

واللازم بط بالضرورة واجيب ٥٠ الاول بان النميز
والثبوت عقل عند العقل كافي في صحة الحكم والاحتياج
الى الثبوت العين انما هو عند ثبوت الصفة له
في الخارج وعبر الثاني بان امبيداه هو الواقع اولالا الواقع
في الزمان الاول والمعاد هو الواقع ثانيا لا الواقع
في الزمان الثاني وعبر الثالث بانه يجوز تحليل العدم
بين الواقع اولالا الواقع ثانيا ولا يلزم من ذلك تحليل
العدم بين الشيء ونفسه **قوله** وقد ثبت بالكتاب
والسنة ان اتفق المحققون من الفلاسفة والمليين على
حقيقة المعاد واختلفوا في كيفية فذهب جمهور المسلمين
الى انه جسماني فقط لان الروح عندهم جسم سار في
البدن سرياني النار في الفم والماء في الورد وذهبت
الفلاسفة الى انه روحاني فقط لان البدن ينعدم بمروره
واعراضه فلا يعاد والنفس جوهر مجرد باق لا سبيل اليه
لللفناء فيعود الى عالم المجدرات بقطع العلاقات و
ذهب كثير من علماء الاسلام كالامام الغزالي والكعبسي و
اطليمي والراغب والقاضي ابى زيد الدبوسي الى القول
بالمعاد الروحاني والجسماني جميعا دائما بالان النفس
جوهر مجرد يعود الى البدن وهذا راى كثير من الصوفية

والشيعة والكرامية وبه يقول جمهور النصارى والتاكية
وزعم الفلاسفة الطبيعيون الذين لا يعتقد بهم في الملة
ولا في الفلسفة انه لا معاد للانسان اصلا زعم منهم
انه هذا الهيكل المخصوص بحاله من المزاج والقوى والاعراض
وان ذلك يغنى بالموت وزوال الطيبة ولا يبقى الا المولد
المنفردة المنفردة وانه لا اعادة للمعدوم وفي هذا الكذب
للعقل عما يراه المحققون من اهل الفلسفة وللشريعة
على ما يقرره المحققون من اهل الملة وتوقف جالينوس
في امر المعاد لتردده في النفس هو المزاج فمنع بالموت
فلا يعاد ام جوهر باق بعد الموت يكون المعاد لنا ان
الشر والاعادة امر ممكن اخبر الصادق فيكون واقعا
اما الامكان فلان الكلام فيما عدا بعد الوجود او تفرق
بعد الاجتماع ومات بعد الطيبة فيكون قابلا لذلك و
الفاعل هو الله القادر على كل الممكنات العالم بجميع الكلمات
والاثرات واما الاخبار فلما ورد في التنزيل مضموم
لا يحتمل اكثرنا التاويل مثل قوله تعالى قال من يحيى العظام و
هي رميم قل يحياها الذي انشاء كما اول مرة فاذا هم من الاجداث
الاربابهم ينسلون فيسئلون من يعيدنا قل الذي فطركم اول
مرة اعجب الانسان ان يجمع لن يجمع عظامه بلى قادرين

على ان نسوي بنانه وقالوا جلودهم لم تشهدتم علينا قالوا
انطقنا الله الذي انطق كل شيء كل من نضجت جلودهم
بدلتناهم جلودا غيرنا يوم تشقق الارض عنهم سر اعاد ذلك
حشر علينا سير افلا يعلم اذا بعثنا في القبور الى غير ذلك
في الايات ولما تواتر من الانبياء سيما نبينا يوم انهم كانوا
يقولون بذلك وفي الاحاديث كثرة وباطلة فانبات
اطش من ضروريات الدين وانكاره كفر بيقين وليس
بتناسخ لانه عود الروح في الدنيا الى بدن ما هو هذا عوده
في الاخرة الى بدن مخلوق في الاجرة الاصلية للبدن الاول
ولا يضرنا كونه غير البدن الاول بحسب الشخص ولا امتناع
اعادة المعنوم بعينه وما شهد به النصوص وكو اهل الجنة
جرد امرد او كونه حرس الكافر مثل جبل احد بعضه ذلك وكذا
قوله كل من نضجت جلودهم بدلتناهم جلودا غيرنا ولا يعلم
ان يكون قوله تعالى وليس الذي خلق السموات والارض
بقادر على ان يخلق مثلهم اشارة الى هذا فان قيل
الايات المشعرة بالمعاد الجسماني ليست اكثر واظهر
من الايات المشعرة بالتشبيه والجلو والقدر وكذا ذلك
وقد وجب تأويلها فطحا فليصرف هذه ايضا الى بيان
المعاد الروحاني واحوال سعادة النفوس وشقاوتها

بعد مفارقة الابدان على وجه يفهمه العوام فان الانبياء
مبعوثون الى كافة الطوائف لارشادهم الى سبيل الحق وتكميل
نفوسهم بحسب القوة النظرية والسمعية وتبقيّة النظام
المفصلي الى صلاح الكل وذلك بالتعقيب والترتيب والوعيد
والوعيد والبتارة بما يعتقدونه لذة وكما لا والانه ارعاه
يعتقدونه الما ونقصانا واكثرهم عوام يقصر عقولهم عن
فهم الكمالات الحقيقية واللذات العقلية ويقتصر على
مال القوة من اللذات واللام الحسية وعرفوه من الكمالات
والنقصانات البدنية فوجب ان يخاطبهم الانبياء بما
هو مثال للمعاد الحقيقية ترغيبا وترهيبا للعوام وتتميم الامر
النظام قلنا انما يجب التاويل عند تعذر الظاهر ولا نعذرهم هنا
سيما على القول بكون البدن المعاد مثل الاول لا عينه
وما ذكرتم من حمل كلام الانبياء ونصوص الكتاب على الاشياء
الى مثال المعاد النفس والرعاية لمصلحة العامة الطارئة
للانبيا الى الكذب فيما يتعلق بالتبليغ والقصد الى
تضليل اكثر الطوائف والتعصب طول الزمر لترويج الباطل
واخفاء الحق لانهم لا يفهمون الا هذه الظواهر التي لا حقيقة
لها عندكم نعم لو قيل ان هذه الظواهر مع ارادتها من
الكلام وشبهتها في نفس الامر مثل المعاد الروحاني والذات

والالام العقلية وكذا اكثر ظواهر القرآن على ما يذكره
المحققون من علماء الاسلام كما ان صاحب الارباب فيه
ولا اعتداد لمن ينفيه **قوله** اخرج للشكرون ايا اخرج
المشكرون بوجهين الاول المعاد الجسماني موقوف على
اعادة المعدوم وقد بان استحالتها وجه التوقف اما على
تقدير كونها ايجادا بغير الفناء فقط واما على تقدير كونها
جما و احيا بعد التفرق والموت فللقطع بفناء النفس
والمزاج والحيوة وكثير من الاعراض والهيئات والاطواب
ان المراد اعادة الاجزاء الى مكانت عليه من التالف
والحيوة ونحو ذلك ولا يضرنا كون المعاد مثل المبدأ لا يضر
على ان الالام امتناع الاعادة وقد حكمنا على ادلة الثاني
لو اكل انسان انسانا وصار غذا له جزءا من بدنه فالاجزاء
الماكولة اما ان يعاد في بدن الاكل او في بدن الماكول ايا
مكان لا يكون احدهما بعينه معاد ابتداء على انه لا اولوية
لجعله جزءا من بدن احدهما دون الاخر ولا سبيل الى جعلها
جزءا من كل منهما وايضا اذا كان الاكل كافرا والماكول مؤمنا
يلزم تنعيم الاجزاء العاصية او تعذيب الاجزاء المطيعة
والاجواب انا نفعنا باطن اعادة الاجزاء الاصلية الباقية
من اول الامر الى اخرها الحاصلة بالتغذية فالمعاد من كل من الاكل

والماكول

والماكول الاجزاء الاصلية الحاصلة في اول الفطرة من
غير لزوم فساد فان قيل يجوز ان يصير تلك الاجزاء
الغذائية الاصلية في الماكول الفضلية في الاكل نقطة وجزءا
اصلية لبدن اخر ويعود المحذور قلنا الفساد انما هو في
وقوع ذلك لا في امكانه فلعن الله تعالى يحفظها من ان يصير
جزءا لبدن اخر فضلا عن ان يصير جزءا اصليا وقد ادعى
المعتزلة انه يجب على الحكيم حفظها عن ذلك لئلا يمكن
ايصال اطباء الى مستحقه **قوله** واما الفرض في اشارة الى
الاجواب عن شبهة اخرى لهم تقريرنا ان الاعادة لا لغرض
عبث لا يليق بالحكيم لغرض عائد الى الله تعالى نقص
يجب تنزيهه عنه لغرض عائد الى العبد ايضا بل لانه
اما ايصال الم وهو لا يليق بالحكيم واما ايصال لذة ولا لذة
في الوجود سيما في عالم الحس وكل ما يتجلى لذة فاما هو خلاص
في عالم ولا الم في العدم او الموت ليكون خلاص عنه
لذة مقصودة بالاعادة بل انما يتصور ذلك بان يوصل اليه
المائم بخلصه عنه فيكون الاعادة لا ايصال الم بعقبه خلاص
وهو غير لائق بالحكمة وتقرير الاجواب ان الالام لزوم
الفرض في اطلوعه في فعل الله تعالى ولو سلم فلانم اخصار
الفرض في ايصال اللذة والالام اذ يجوز ان يكون نفس ايصال

الجزء الا الى من استحقه غرضا ولو سلم فلانم كون اللذة
 دفعا للالم وخلاصا عنه كيف واللذة والالم من الوجه الثاني
 الى لا يثبتك العاقل في تحقيقها ولو سلم فلانم كون اللذة
 الاخرية من جنس الدينوية بحسب الحقيقة ليلزم
 كونها دفعا للالم وخلاصا عنه **قوله** ثم انصوص منها
 الى اشارة الى الجواب ١٠ اشكال يرد على قوله المعاد هو
 الاجزاء الاصلية اما تقريره ان الايات الواردة في باب
 الطير مثل مزيجي العظام وهي رميم اذا متنا وكنا سرايا
 اذا من قمم كل ممزق انكم في خلق جديد تشعرون متنازع
 المحي والمبطل ومتوارد الاثبات والتنفى هي اعادة الاجزاء
 باسرها الى الطيرة لا الاصلية وحدنا وتقرير الجواب
 ان من الايات ما هو مسوق لنفس الاعادة مثل وهو الذي
 يبدأ اطلق ثم بعيدة فيقولون من بعدنا قل الذي قطعكم
 الامة ومنها ما هو مسوق لازالة استبعادنا فان المنكرين
 استبعدوا احياء ما كانوا يشاهدون من الرميم والشراب
 فازيل استبعادهم بتذكير ابتداء الفطرة والنبية على كمال
 العلم والقدرة كما قال تعالى قل يحيرها الذي انشاها اول مرة
 وهو بكل خلق عليم الايات واما حديث اعادة الاجزاء
 الاصلية فلعله لم يظربا لهم **قوله** واختلفوا في الفاعل

بحجة حشر الاجزاء واختلفوا في ان ذلك بالاجاد بعد
 الغناء او بالجمع بعد تفرق الاجزاء والحق التوقف هو اخبار
 امام الطرفين اخرج الاولون بوجوه الاول قوله تعالى هو الاول
 والاخرى في الوجود ولا يتصور ذلك الا بانعدام ما سواه
 وليس بعد القيامة وفاقا فيكون قبلها واجيب بان يجوز
 ان المحضر يكون المعنى هو مبدأ كل موجود وغاية كل مقصود
 او هو المنصوص في الالهوية او في صفات الكمال كما اذا قيل
 لك هذا اول من تاركت ام اخرهم فنقول هو الاول
 والاخر وتريد انه لازال سواه او هو الاول والاخر بالنسبة
 كما الى كل حي بمعنى انه يبقى بعد موت جميع الاحياء او هو الاول
 خلقا والاخر رزقا كما قال خلقكم ثم رزقكم وبابلية فليس
 المراد انه اخر كل شئ بحسب الزمان لا انتفاء على ابدية
 ابنة ومن فيها الثاني قوله تعالى كل شئ تالكت الا وجهه
 فان المراد به الانعدام لا الخروج عن كونه منتفعا به لان الشئ
 بعد التفرق يبقى وليا على الصانع وذلك من اعظم المنافع
 واجيب بان المعنى انه تالكت في حد ذاته لكونه ممكنا انه
 لا يستحق الوجود الا بالنظر الى العلة او المراد بالهلاك
 الخروج عن الانتفاع المقصود به لا شئ بحاله كما يقال
 بهلك الطعام اذا لم يبق صالحا للاكل وان صلح لمنفعة اخرى

و معلوم ان ليس مقصود السامع من كل صوره الدلالة
عليه وان صلح لذلك كما ان من كتب كتابا ليس مقصوده
بكل كلمة الدلالة على الكاتب او المراد الموت كلف قوله
سواء ان امرؤ هلك وقبل معناه كل عمل لم يقصد به وجه الله
فهو ميتا لك اي غير مثاب عليه الثالث قوله ساء كل من
عليها فان والفساد هو العدم واجيب بالمتبع بل هو خروج
الشيء عن الصفة التي يتوقع به عندنا كما يقال فخذ القوم
وفي الطعام والشراب ولهذا يستعمل في الموت
مثل فناءهم الحرب وقبل معناه الالبته كل من علم وجه الارض
من الاحياء فهو ميت الرابع قوله ساء كما بدأنا الخلق
معيده والبداء من العدم فكذلك العود وايضا عاده الخلق
بعد ابتداءه لا يتصور بدون تحلل العدم واجيب باننا لان
ان المراد بالبداء اطلاق الابدان والافراج عن العدم
بل اجمع والتكسب على ما يشعر به قوله ساء و بدأ خلق الانسا
من طين اجتمع الآخرون بالنصوص الدالة على كون النشور
بالاحياء بعد الموت و اجمع بعد التفرق لا الابدان بعد
العدم كقوله ساء و اذ قال ابراهيم رب اني كيف تحي الموتى
الآية وكقوله ساء او كان في سر عاقبة وهي خافية على عاقلها
قال اني يحييهم الله بعد موتهم الى قوله ساء وانظر الى العظام

كيف تنشرون ثم تكسونا ثيابا وكقوله ساء وكذلك النشور
وكذلك خروجون الى غير ذلك من الآيات المشهورة بالتفريق
دون الاعداد و اجمع اب انها لا تنفي الاعداد وان لم يدل
عليه وانما سبقنا بيان كيفية الاحياء بعد الموت و
اجمع بعد التفرق لان السؤال وقع عن ذلك ولانه اظهر
في ابدى النظر والشواهد عليه اكثر ثم هي معارضة بما سبق
من الآيات المشهورة بالاعداد والفساد **قوله** ثم الجنة
والعاريات جمهور المسلمين على ان الجنة والنار مخلوقتان
لان خلافا لابي حاشم القاضي عبد الجبار ومن يجري
بجراهما من المعتزلة حيث زعموا انها انما مخلقات
يوم الجزاء لنا وجهان الاول قصة ادم وحواء وكانها
الجنة ثم اخراجها عنها باكل الشجرة وكونها كخضفان
عليهما من ورق الجنة على ما نطق به الكتاب والسنة
وانعقد عليه الاجماع قبل ظهور المخالفين وحملها على
ستان من بساين الدنيا يجري مجرى التلاعب
بالدين والمراعاة لاجماع المسلمين ثم لا قائل بخلق
الجنة دون النار فتشبهونها بشبهتها الثاني الآيات
الصريحة في ذلك كقوله ساء في حق الجنة اعدت للمتقين
اعدت للمؤمنين امنوا بالله ورسوله واذلعت الجنة

للمتقين وفي حق النار أعدت للكافرين وبرزت
 الجحيم للغاوين وحملها على التعبير عن المستقبل بلفظ
 الماضي مبالغة في تحققة مثل ونفخ في الصور وتنادى
 أصحاب الجنة أصحاب النار خلافا لظاهر فلا يجد
 اليه بدون قرينة تمسك المتكروين بانها لو وجدت الا
 فاما في هذا العالم او في عالم اخر وكلاهما بطل اما الاول
 فلانه لا يتصور في افلاكه لامتناع اطلاق طرقت والالتزام
 عليها وحصول العنصرات فيها وهبوط ادم منها
 ولا في عنصرية لانها لا تسع جنة عرضها كعرض السماء
 والارض واما الثاني فلانه لا بد في ذلك العالم
 ايضا من جهات مختلفة اغا يتحد بها المحيط والتركز
 فيكون كبريا فلا يلاقى هذا العالم الا بنقطة فيلزم
 بين العالمين خلاا وقد بين استحالة ولانه
 يشتمل لامحالة على عناصر لها فيه احياء طبيعة فيكون
 لعنصر واحد جزان طبيعيان ويلزم سكوت كل عنصر
 في حيزه الذي في ذلك العالم لكونه طبيعيا له وحركته عنه
 والجزء الذي في هذا العالم لكونه خارجا عنه واجتماع
 الحركة والسكون مح وان لم يلزم الحركة والسكون
 فلا اقل من لزوم الميل اليه وعنه ولانه لا محالة يكون

في جهة من محدود هذا العالم والمحدود جهة منه فيلزم
 تحدد الجهة قبله لا بد مع لزوم الترجع بلا مرجع لاستواء
 الجهات والجلوب ان يبنى ذلك على اصول فلسفية
 غير مسلمة عندنا كما سخالة اطلاق وامتناع اطلاق و
 الالتزام ونفي القادر المحض الذي بقدرته وادواته
 تحدد الجهات وترجع المتساويات الى غير ذلك
 من المقدمات على انه كون العالمين في محيط بهما بمنزلة
 تدوير في ثخن فلذلك لا يستلزم اطلاق ولا يمتنع كون
 عناصر العالمين مختلفة الطبايع ولا كون تحيزا في احد
 العالمين غير طبيعي **قول** قيل فيلزم هلاكهما اجماع
 تمسك المتكروين ايضا بانها لو خلقتا لهلكتا لقوله
 متكامل في ثخن فانك لا اوجهه واللازم بطل للاجتماع على
 دوامهما وللخصوص الشاهدة بدوام اكل الجنة وظلها
 والجلوب ان الهلاك لا يقتض الفناء كما مر ولو سلم
 فالدوام اجماع عليه هو انه لا انقطاع لبقائهما ولا انهما
 لوجودهما بحيث يبقيان على العدم زمانا يعتقد به كما
 في دوام الاكل فانه على التجدد والانقضاء قطعا وهذا
 لا يتناقض فناء طرفة **قول** ثم الاكثر من ان لم يرد نص
 صريح في تعيين مكان الجنة والنار والاكثر من ان الجنة

فوق السموات السبع وحت العرش تشبثانه
يقوله تعالى عند سورة المنتهي عندنا جنة المأوى وقوله
سقف الجنة عرش الرحمن والنار تحت الارضين
السبع والحق تغويض ذلك الى علم العليم **طبر**
مفضل سؤال القبراج انفق الاسلاميون على حقيقة
سؤال منكر ونكير في القبر وعذاب الكفار وبعض
العصاة فيه ومنسب خلافه الى بعض المعتزلة قال
بعض المتأخرين منهم حكى البخاري ذلك عن ضرار بن عمرو
وانما نسب الى المعتزلة وهم براء منه لمخاطبة ضرار بالعلم
وتبعه قوم من السفهاء المعاندن للحق لنا الايات
والاحاديث الممتنعة الممتنعة من الايات قوله تعالى
في ال فرعون النار يعرضون عليها غدوا وعشيا اي
قبل القيامة وذلك في القبر لئلا يقولوا ما يوم تقوم
الساعة ادخلوا ال فرعون اشد العذاب ومنها
قوله تعالى قوم نوح اغرقوا فادخلوا نارا والفاء
للتعقيب ومنها قوله تعالى ولا تحبن الذين قتلوا
في سبيل الله امواتا بل احيا عند ربهم يرزقون فحين
بما اتهم الله ومن الاحاديث قوله صلوات القبر روضة
من رايض الجنة او حفرة من حفرة النيران ومنها ما روي

عنه ٤٠ م انه اذا وضع الميت في قبره يدخل عليه مكان ومعهما
مرزبان فبالان الميت في ربه وعن ربه وعن نبيله
غير ذلك من الاخبار والاثار المستورة في الكتب المشهورة
وقد تواتر عن النبي م استعاذته من عذاب القبر و
استفاض ذلك في الادعية الماثورة تمسك المنكرون
بالعقل والسبع اما العقل فلان اللذة والالم والمساءلة
والتكلم ونحو ذلك لا يتصور بدون العلم والحيوة و
لا حيوة مع فساد البنية وبطلان المزاج ولو سلم فانا
نرى الميت او المقتول او المصلوب ينفذ مدة من غير
تحرك وتكلم ولا اشتداد ذواتا لم وربما يدفن في صندوق
او طين يصق لا يتصور فيه جلوسه على ما ورد في الخبر وربما
يأكله السباع او يحرقه النار فيصير رمادا تذروه الرياح
في المشارق والمغرب فكيف يعقل حيوة وعذابه و
سؤاله وجوابه وتجويز ذلك سفسطة وليس بان بعد من
تجويز حيوة سرير الميت وكلامه وتغيب خشية المصطفى
واحراقها ونحن نراها بالها والجلوب اجالا ان جميع
ما ذكرتم استبعادات لا تنفع الا مكان كالمحرق
العاذات واذا قد اخبر الصادق بها لزم التصديق و
تفصيلا انا لانه اشترط احيوة بالنبية ولو سلم فيجوز

ان يبقى من الاجزاء قدر ما يصلح بنية والتعذيب والمساكن
يجوز ان يكون للروح الذي هو اجسام لطيفة اول الاجزاء
الاصلية الباقية فلا يمنع ان لا يشاهده الناظر ولا ان
يخفيه الله تعالى عن الانسان والجن طرفة لا اطلاع لنا عليها
ولا ان يتحقق مع كون الميت في بطون السباع ومن قال
بالقدرة المنزلة انما هي الميت لا يستبعد توسيع اللحد والصندوق
والقول بان تجوز امثال ذلك يفضي الى السفسطة انما
يصح فيما لم يعم عليه الدليل ولم يجز به الصادق والسامع وهو
للمعترفين بظواهر الشرايع فقولهم لا يذوقون فيها
الموت الا المموتة الاولى ولو كان في القبر حياة ولا محالة
يعقبها موت اذ لا خلاف في اجزاء الحشر كان لهم قبل
دخول الجنة موتان لا مموتة واحدة فقط فان قيل ما
معنى هذا الاستثناء ومعلوم ان لا موت في الجنة اصلا
ولو فرض فلا يتصور ذوق المموتة الاولى فيها قلنا هو
استثناء منقطع الى الكن ذاقوا المموتة الاولى او متصل
على قصد المبالغة في عدم انقطاع نعيم الجنة بالموت بمنزلة
تعليقه بالجماع لو امكن في ماموتة كانت المموتة الاولى
التي مضت وانقضت لكن ذلك محال وكذا قوله تعالى كنتم
امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ربنا متناشئين و

اجبتا اشئين ولو كان في القبر اجزاء كانت الاحياء
ثلاثة في الدنيا وفي القبر وفي الحشر والجواب ان هذه الالفاظ
لا تدل على ان القبر اما الاول فليجوز ان لا يسمى ما يعقب
الطوية في القبر موتا وان لا يبرأ بالمموتة الواحدة بالعدد بل
الجنس عما يتناول مموتة القبر وايضا اثبات الواحد لا ينافي
وجود الثاني على ان التعليق باحد المحالين كاف في المبالغة
واما الثانية فلم يجز ان يبرأ بالامانة الامانة في الدنيا
وبالاحياء الاحياء في الاخرة ولم يتعرض لما في القبر طفا
امره وضعف اثره فلا يصلح ذكره في معرض الدلالة على ثبوت
الالوهية ووجوب الايمان والتعجب والتعجب عن الكفر واما
الثالثة فلان المراد بالامانيتين ما في الدنيا وفي القبر
وكذا المراد بالاحياء ثبوت وترك ما في الاخرة لانه معاين
وقيل بل المراد ما في القبر وما في الحشر لان المراد احياء يعقبه
معرفة ضرورية بالله تعالى واعتراف بالذنوب ثم ان اهل
الاطمئنان اتفقوا على ان الله تعالى يعيد الى الميت في القبر نوع
حياة قدر ما ينال وينفذ وشهد بذلك الكتاب والاحياء
والانوار لكن توقفوا في انهم هل يعاد الروح اليها لا وما
ينوبهم من امتناع الطوية بدون الروح ثم وادعوا ذلك في الطوية
الكاملة التي يكون معها القدرة والافعال الاختيارية

الدنيا وموتة
وفيها ما يبرأ من المموتة وتاء الوحدة

قوله ثم جميع احوال القباية اجمع احوال القيمة امور ممكنة
نطق بها الكتاب والسنة وانفذ عليها اجماع الامة
فيكون القول بها حقا والتصديق بها واجبا فمنها المحاسبة
المشار اليها بقوله تعالى الله سريع الحساب ويقولون
حاسبوا انفسكم قبل ان نحاسبوا وهو الهول الوقوف
قبل العسكرة وقيل خسران القيا وقيل اقل وقيل اكثر والله
اعلم قال تعالى وقفوههم انهم مسئولون يوم يقوم الروح
والملك الملكة صفحا لا يتكلمون الا من اذن له الرحمن وهول
نظائر الكتب قال الله تعالى وامر اوتي كتابه بيمينه فسوف
يحاسب حسابا مبينا وقال وكل انسان لزمانه وظايره
في عنقه وخرج له يوم القيمة كتابا يلقيه مثورا وهول
امانة قال الله تعالى وقفوههم انهم مسئولون فوركبت
لن انهم اجمعين وهو شهادة الشهود العشرة الالة
والايدي والارجل والسمع والابصار والجلود والارض
والليل والنهار والحفظة الكرام قال تعالى يوم تشهد عليهم
السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون وقال تشهد
عليهم سمعهم وابصارهم وجلودهم وقال ام ما يوم
وليلة يا بني علي ابن ادم الا قال ان الليل حديد وانا فيما نخل
في شهيد وكذا قال اليوم وقال تعالى جاءت كل نفس معها

سائق وشهيد وهو تغير الاله ان قال تعالى يوم
نبيض وجوه وتسود وجوه وقال تعالى وجوه يومئذ مسفرة
ضاحكة مستبشرة ووجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها
فترة وهول المناداة بالسعادة والشقاوة قال يوم
يكوب عند كل كفة الميزان ملك فاذا نرجح كفة الخير نادى
الا ان فلانا سحر سعادة لا شقاوة بعدنا ابر او اذا
نرجح الكفة الاخرى نادى الملك الثاني الا ان فلانا شق
شقاوة لا سعادة بعدنا والحكمة في هذه المحاسبة
والا هو الهم ان المحاسب خير والناقد بصير
ظهور مراتب ارباب الكمال ومضاج اصحاب
النقصان على رؤوس الاشهاد وزيادة في لذات
هؤلاء ومسراتهم والام اولئك واخر انهم ثم
في هذا الغيب في اطنات وجبر عن السيات
وهل يظهر اثر هذه الاله في الانبياء والاولياء
وسائر الصالحين والاتقياء فيه تردد والظاهر
السلامة تنتزل عليهم الملكة ان لا تخافوا ولا
ولا تحزنوا الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم
يكرهون ومنها الصراط وهو جسر ممدود على من جهنم
برده الاولون والآخرين ادق من الشعر واصل السيف

على ما ورد في الحديث الصحيح ويشبه ان يكون المرور
عليه هو المراد بمرور وكل احد النار على ما قال الله تعالى
وان منكم الا وادنا وانكره القاضي عبد الجبار وكثير
من المعتزلة زعموا منهم انه لا يمكن العبور عليه ولو امكن
ففيه تعذيب ولا عذاب على المؤمنين والصلي يوم
القيامة قالوا بل المراد به طريق الجنة المشار اليه بقوله
تعالى سير بهم ويصلح بهم والنار المشار اليه بقوله
تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم وقبل المراد الادلة الواضحة
وقيل العبادات كالصلوة والزكاة وطونها وقيل الشهادة
والجواب ان اماكن العبور ظاهر كالحق على الماء و
الطيران في الهواء غايته مخالفة العادة ثم الله تعالى
يسهل الطريق على من اراد كما جاء في الحديث انهم
من هو كالبرق الخاطف ومنهم من هو كالسراج اللماع
ومنهم من هو كالجواد ومنهم من هو كرجل جبار ويتعلق بيده
ومنهم من يخرج على وجهه ومنها الميزان قال الله تعالى ونضع
الموازين القسط ليوم القيمة فاما من ثقلت موازينه
فهو في عيشته راضية واما من خفت موازينه فانه ياتيه
ودنه كثر من المفسرين الا انه ميزان له كفتان لسان
ومظاهرين على ابا طهفة لا مكانها وقد ورد في الحديث



من هو

تفسيره بذلك وانكره بعض المعتزلة وانما بالان
الاعمال اعراض لا يمكن وزنها فكيف اذا زالت
وتلاشت بل المراد به العدل الثابت في كل شئ وهذا
ذكر بل حفظ الجميع والا فالميزان المشهور واحد وقيل هو الادراك
فميزان اللون البصر والاصوات السمع والطعوم الذوق
وكذا سائر اطوار من ميزان المعقولات العلم والعقل و
اجبت بانه يوزن صحائف الاعمال وقيل بل يجعل الطنات
اجساما نورانية والسنات اجساما ظلمانية واما لفظ
الطن فيلما يستوفاً وقيل لكل مكلف ميزان وانما الميزان
الكبير واحد اظهرها بالجلالة الا عظم المقام ومنها
الطوض قال الله تعالى انا اعطيناك الكون وفي الحديث
حوضي مسيرة شهر وزواياه سواها مؤده ابيض من
اللبن ويرى اطيب من المسك وكثيرا ان اكثر من نجوم
السما من شرب منها فلا يظلم ابد او قال الصبي بن اعم
ابن نطلبك يوم المحشر فقال على الصراط فان لم تجدوا
فعل الميزان فان لم تجدوا فعلى الطوض **مول** فصل الثواب
فضل ايا الثواب فضل من الله والعقاب عدل منه
من غير وجوب عليه ولا استحقاق من العبد خلافا للمعتزلة
الا ان الخلف في الوعد نقص لا يجوز ان ينسب الى الله تعالى

فتشيب المطيع البتة الخباز الوعدة بخلاف ظلف في الوعد
فانه فضل وكرم يجوز اسناده اليه فيجوز ان لا يعاقب
العاصي ووافقتنا في ذلك البصريون من المعتزلة و
كثير من البغداديين ومع كون الثواب او العقاب
غير مستحق انه ليس صفا لازما يفيج تركه واما الاستحقاق
بمعنى ترتيبها على الافعال والتروك وملائمة اضافتهما
اليها في مجاري العقول والعادات فمما لا نزاع فيه كيف
وقد ورد بذلك الكتاب والسنة في مواضع لا يحصى
واجمع السلف على ان كلاما من فعل الواجب والمنذور
يشترط سببا للثواب ومن فعل اطرام وترك الواجب
سببا للعقاب ونبوا امر الترهيب في اكتساب الطاعات
واجتناب السيئات على افاذتهما الثواب والعقاب
لنا وجه الاول وهو العدة انه لا يجب على الله شيء لا الثواب
على الطاعة ولا العقاب على المعصية الثاني ان طاعة
العبد وان كثرت لا تنفع بشكر بعض ما نعم الله عليه فكيف
يتصور استحقاق عوض عليها ولو استحق العبد بشكره
الواجب عوضا لاستحق الرب على ما يوليه من الثواب
عوضا وكذا العبد على خدمته لسيدته الذي يقوم بمؤنته
وازادته عليه والولد على خدمته لابيته الذي يربيه ويحمله

وعلى مراعاته وتوحي مرضاته الثالث انه لو وجب
الثواب والعقاب بطريق الاستحقاق وترتب المسبب
على السبب لزم ان يعاقب من اصردها على الكفر واخطى
الايمان في اخر عمره ضرورة تحقق الوجوب والاستحقاق
وان يشاب من واطلب طول عمره على الطاعات وارتد
عنوا بالله في اخر اطيوة واللازم بطالاتفاق ارجح
المخالف بانه لو لم يجب الثواب والعقاب لافضى
ذلك الى التواني في الطاعات والاجترار على المعاصي لان
الطاعات مشاق ومخالفات للمعصية لا يميل اليها نفس
الابعد القطع بلذات ومنافع تربي عليها والمعاصي شقا
ومستلذات لا تنزع جسر عنها النفس الا مع القطع بالام
ومضات ترتب عليها وبان التزام المشاق من غير منفعة مقومة
تقابلها يكون ظلم والله تعالى منزه عن الظلم وتلك المنفعة
هي الثواب ثم ان الفعل لا يجب عقلا لاجل تحصيل المنفعة
والا لوجبت النوافل انما يجب لدفع المضرة فلهذا استحقاق
العقاب بتركه ليحسن ايجابه وكما الوجهين مردود اما الاول
فبان شمول الوعد والعبد لكل وغلبه ظن الوفاء بها وكثرة
الاضار والاثار في ذلك كما في الترهيب والترهيب
ومجرد جواز الترك غير فادح واما الثاني فبان الغرض لا ينحصر

فيما ذكر بن مجوز ان يكون شكر النعم السابقة او ما اخر حصول
 السرور بالجميع على اداء الواجب واحتمال المشاق في طاعة
 الخالق على انه يجوز ان يكون ايجاب الواجبات بناء على ان
 لها وجه وجوب في نفسها **فصل** لا خلاف في خلوه
 اهل اجمع المسلمون على خلوه اهل الجنة في الجنة وظلمه الكفار
 في النار هذا حكم الكافر الظاهر المعاند وكذا ان بالغ في الطلب
 والنظر واستفاد المجرد ولم ينل المقصود خلافا لما لحاظ
 العسري حيث زعم ان معذورا لا يليق بحكمة الحكيم في معذرة
 معذرة الجهد والطاقة من غير جرم وتقصير كيف وقد قال
 الله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج لبس على الاعمى حرج
 ولا على الاعرج حرج ولا على المرء حرج ولا شك ان
 عمر المتخير اشد وهذا الفرق حرق للاجماع وترك
 للنصوص الواردة في هذا الباب هذا في حق الكفار عندنا
 او اعتقاد او اما الكفار حكم اطفال المشركين فلكذلك
 عند الاكثرين له قولهم في العمومات ولما روى انه خديجة
 رضي سالت النبي صلى الله عليه وسلم اطفالها الذين ماتوا في الجاهلية
 فقال بهم في النار وقالت المعتزلة ومن تبعهم لا يعذبون
 بل هم خدم اهل الجنة على ما ورد في الحديث لان تغذيب
 من لا جرم له ظلم وقوله تعالى ولا تزرزرة وزر اخرى

ولا تخزون الا ما كنتم تعملون ونحو ذلك وقيل من علم الله تعالى
 منه الايمان والطاعة على تقدير البلوغ في الجنة ومن
 علم منه الكفر والعصيان في النار واختلف اهل الاسلام
 فيمن ارتكب الكبيرة من المؤمنين ومات قبل التوبة
 فامد بهب عند المعتزلة القطع بالعذاب الدائم غير
 عفو ولا اخراج من النار وعندنا عدم القطع بالعفو
 لا بالعقاب بل كلاهما في مشيئة الله تعالى لكن على تقدير التوبة
 يقطع بانه لا يخلد في النار بل يخرج البتة لا بطريق الوجوب
 على الله تعالى بل بمقتضى ما سبق من الوعد وثبت بالدليل تخطيه
 اهل الجنة لنا وجه الاول النصوص الدالة ان المؤمنين
 يخرجون من النار كقوله تعالى متوبكم خالدين فيها الا ما شاء
 الله فمن خرج من النار وادخل الجنة فقد فاز وكقول
 النبي صلى الله عليه وسلم يخرج من النار قوم بعد ما امتحنوا و صاروا
 وحمافيتون كما ثبتت الجنة في جميل السبل وجر الواحد
 وانه لم يكن حجة في الاصول كمن يفيد التاييد والتاكيد بتعاقد
 النصوص الثاني المابات والا حاديت الله تعالى انهم
 يدخلون الجنة البتة وليس ذلك قبل دخول النار وفاقا
 فتعين انه يكون بعده وهو مسئله انقطاع العذاب بدونه
 وهو مسئله العفو التام قال الله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا

من عمل صالحا طمطمكم من ذكره او انتمى وهو مؤمن فانه لنك
يدخلون الجنة وقال النبي صلى الله عليه وسلم من قال لا اله الا الله دخل الجنة
وقال من مات لا يشرك بالله شيئا دخل الجنة وان رزني
وان سرق الثالث انه استحق الثواب بالايمان والطاعة
وعندنا وعقلا عندكم ولا يزول ذلك الاستحقاق
باركنا بالكبيرة كما سيجي فيكون لزوم ابطال الثواب اليه
بحاله وما ذاك الا باطون من النار والله فعل في الجنة
وهو المطلوب الرابع وهو عاقبة الاعتزال ان من
واظب على الايمان والعمل الصالح مائة سنة وصبر عنه
في اثناء ذلك او بعده جريمة واحدة كشرب جرعة من
الخمر فلا يحسن من الحكيم ان يعذبه على ذلك ابد الاباد ولو لم يكن
هذا ظلما فلما ظلم او لم يستحق بهذا ذم فلما ذم احتجت
المعتزلة بوجهين الاول الابات الدالة على الظلم
المتناولة للكافر وغير كفوله ومن يعص الله ورسوله فان له
نار جهنم خالدين فيها اذ اوقوله كفوه من يقتل مؤمنا متحدا
فجزاؤه جهنم خالدا فيها وقوله نكحوا ما الذين فسقوا
فما ويهم النار كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدها فيها
وغير ذلك والاطواب انا نخص تلك المعومات بالكفار
نخل الظلم وواي كان ظاهرا في الله وام على الحكمت الطويل

قانه قد يستعمل في كسب من محله ووقف محله او نقيضه
بغير الاستحلال او محله ذلك كما قيل في اية القتل التعليق
بالوصف بشعر باطنية فيمتنع من قتل مؤمنا لا يمانه جوا
بين الالوة الثاني لو انقطع عذاب الفاسق لانقطع
عذاب الكافر فبا ساعليه يجامع تناهي المعصية والاطواب
منع عليه التناهي ومنع تناهي الكفر فدر او منع اعتبار
القبيل في مقابلته منصرف الاجماع وفي الاعتقادات
قول والجمهور منهم ان لا خلاف في ان من بعد الكفر
والمعاصي فهو من اهل الجنة بمنزلة من للمعصية له ومن
كفر بغيره بالله بعد الايمان والعمل الصالح فهو من اهل
النار بمنزلة من لاصته له وانما الكلام فيمن امن وعمل
عملا صالحا واخر شيئا واستمر على الطاعات والكبائر
كما يشاهد من الناس فعندنا ماله الى الجنة ولو بعد النار
استحقاقه للثواب والعقاب بمقتضى الوعد
الوعد ثابت من غير جبوط والمشهور من مذهب المعتزلة
انهم اهل الظلم في النار اذ مات قبل التوبة فاشكل عليهم
الامر في ايمانه وطاعته وملثبت من استحقاقه ايمانه
طارت وكيف زالت فقالوا ببوط الطاعات
ومالوا الى ان السيات يذهب الطنات حتى ذهب

الجمهور منهم ان ان الكبيرة الواحدة تحبط ثواب جميع
 العبادات ومصادره ظاهرا سمعا فللمصنف من الله تعالى
 ان الله تعالى لا يضيع اجر من احسن عملا واما عقلا فللقطع
 بانه لا يحسن من الحكيم الكريم ابطال ثواب ايمان العبد
 ومواظبته على الطاعات طول العمر بتناول الفقه من الربوا
 او جرعة من الخمر بمنزلة من خدم كريما مائة سنة حتى اظلمت ثم
 بدرت منه مخالفة امر من او امره فمثل حسن رفض حقوق
 تلك الطاعات ونقض ما عهد ووعده الطاعات وتغذيه
 عذاب من واطب مدة اطيوة على مخالفة والمعادة
 وحين تبينه ابو علي وابو تاشم لفناء هذا الرأي رجعا
 من التماهى بعض الرجوع فقالا ان المعاصي انما تحبط
 الطاعات اذا ارببت عليها وان ارببت الطاعات
 احبطت المعاصي ثم ليس النظر الى اعداد الطاعات
 والمعاصي بل الى مقادير الاوزار والاجور فرب كبيرة
 تغلب وزرنا اجر طاعات كثيرة ولا سبيل الى ضبط ذلك
 بل هو مفوض الى علم الله تعالى ثم افترقا فزعم ابو علي ان الاقل
 يسقط ولا يسقط من الاكثر شيئا ويكفي سقوط الاقل
 عقابا اذا كان الساقط ثوابا اذا كان الساقط عقابا
 وهذا هو الاصل المحض وقال ابو تاشم الاقل يسقط

و ثوابا

ويسقط

ويسقط من الاكثر ما يقابل مثله من مائة جزء من العقاب
 والنسب الف جزاء من الثواب فانه يسقط منه العقاب ومائة
 من الثواب بمقابلته ويحذف تسعة جزء من الثواب ومنه
 جزء مائة جزء من الثواب والنسب القام من العقاب يسقط
 ثوابه ومائة جزء من عقابه وهذا هو القول بالموازنة ويختلف
 اختلفت كلمتهم في ان الاصل باطل والموازنة بين الفعلين
 اعني الطاعة والمعصية او المستحقين اعني الثواب
 والعقاب او الاستحقاقين مال الجاني الى الاول
 وابو تاشم الى الثاني وهو المحذور عند الاكثرين منسك
 القائلون بالاصباط بانه مصرح في التنزيل بقوله تعالى
 فاولئك ضبطت اعمالهم ولا تبطلوا صدقاتكم باليمن
 والاذى ولا تجهروا به بالقول فله بعضكم بعضا ان تحبط
 اعمالكم قلنا لا بالمعنى الذي قصدتم وهو بطلان حسنة
 كاملة بسببها سابقة او لاحقة بل بمعنى ان عمل عمل الحق
 الذم وكان يمكنه ان يعمل على وجه يستحق به الموعود والثواب
 يقال انه احبط عمله كالصدقة مع الممن والاذى وبدونها
 وايضا هو معارض من مثل من يعمل مشقال ذرة خيرا يره ويلزمهم
 انه ليس بازاء معرفة الله تعالى كبيرة يزي وزرنا على اجرنا
 فكان من حقهم ان يدروا بها جميع الكليات فاذا لم يفعلوا

ذلك مطلق هذا باناتهم بتغالب الاعمال وسقوط اقلها
 بالكثرة **قوله** فصل يجوز العفو عن الكبائر ايا انتقلت
 الامة ونطق الكتاب والسنة بان الله سبحانه عفو غفوة
 يعفو عن الصفات مطلقا وعن الكبائر بعد التوبة و
 لا يعفو عن الكفر قطعا وان جاز عقلا واختلفا في
 العفو عن الكبائر بدون التوبة فجزء الاصحاب بل
 اشتبهه خلافا للمعتزلة لنا على الجواز ان العقاب
 حقيقة ليس بسقاط مع ان فيه نفعا للعباد من غير ضرر لاحد
 وعلى الوقوع الايات والا حاديت الناطقة بالعفو
 والغفران وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو
 عن السيئات او يوفى من بما كسبوا ويعفو عن كثير
 ان الله يغفر الذنوب جميعا وعلى عدم العفو عن
 الكفر قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر
 ما دون ذلك لمن يشاء وفي الاحاديث كثرة ومعنى
 العفو والغفران ترك عقوبة الجرم والستر عليه
 بعدم المواخظة لا يقال يجوز حمل النصوص على العفو
 عن الصفات او عن الكبائر بعد التوبة او على تأخير العقوبة
 المستحقة او على عدم شرع الطرد في عامة المعاصي او
 على ترك وضع الاصار عليهم من الشكاليين المملوك

كما على الامة بالسفوة او على ترك ما فعل بعض المأمومين
 المحسوس كتبت الانام على اطلاقه ونحو ذلك مما يفهم في الدنيا
 لانا نقول هذا مع كونه عدولا عن الظاهر بلادليل وتقييد ان
 للاطلاق بلا قرينة وتخصيصا للعام بلا محصر ومخالفة
 لا قاطع بل من يعتد به من المفسرين بلا ضرورة وتزويج بين
 الايات والاحاديث الصحيحة الصريحة في هذا المعنى
 بلما فارق مما لا يكاد يصح في بعض الايات كقوله تعالى ان
 الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك الاية فان
 المغفرة بالتوبة يوم الشكر وما دونه فلا يصح التفرقة باثباتها
 لما دونه وكذا يصح كل احد من العصاة فلا يلزم التعليق
 بمن يشاء المفيد للبعضية وكذا مغفرة الصفات على
 ان في تخصيصها اخلا لا بالمقصود اعز منها بل شان
 الشرك ببلوغه النهاية في القبح بحيث لا يغفر ويغفر جميع
 ما سواه ولو كبر في الغاية واما باقي المعاني المذكورة
 فربما يكون في الشرك اقوى على ما لا يخفى فلامع للنفى
قوله وقالت المعتزلة ايا بعض المعتزلة قالوا يجوز
 العفو عن الكبائر عقلا وامتناعه سمعا وهم البصريون و
 وبعض البغدادية ومنسكوا بالنصوص الواردة في وعيد
 الفاسق واصحاب الكبائر اما بالخصوص كقوله تعالى

في اكل اموال الناس ومن يفعل ذلك عدونا وظلما فسوف
نصلينه نارا وفي التولي عن الرصف وما يؤيه جهنم وبئس المصير
وفي تعدى حدود الموارث بل دخلنا رافا لدافئها واما
بالدخول في العمومات المذكورة في بحث اطلو واذا تحقق
الوعيد فلم تحقق العقوبة وترك العقوبة بالنار لنرم اختلف
في الوعيد والكذب في الاخبار واللازم بط فكذا المعلوم
وبعضهم قالوا بعدم جواز العقوبة عقلا وهم البليغ واتباعهم
ومنسكوا بانه اعزاء على الفقيه لان المكلف يتكفل على العقوبة
فغير تكب القبايح وهذا قبيح يمنع اسناده الى الله تعالى
اجيب عن الاول بانهم داخلون في عمومات الوعد
بالثواب ودخول الجنة على ما مر واطلف في الوعد لو لم
لا يلبق بالكريم وفاقا بخلاف اختلف في الوعيد فانه ربما
يعد كرماء القول بالاصباط وبطلان استحقاق الثواب
بالمعصية فاسد كما مر فكيف كان ترك عقابهم بالنار
خلفا مذموما ولم يكن ترك ثوابهم بالجنة كذلك وعن الثاني
بعد تسليم قاعدة الحسن والقبح العقليين بان مجرد احتمال
العقوبة يصلح زاجرا للعاقل عن ارتكاب الباطل طه
فكيف مع الايات الناطقة بالعذاب والوعيدات
الشافية في ذلك الباب فكيف يكون احتمال تركها

بل وقوعه في الجنة وبالنسبة الى من لا يعلم الا الله تعالى
مظنة للاعزاء ومقصية الى الاجترار **قوله** واذا جاز العفو
عن الكبيرة ايا يجوز الشفاعة لاهل الكبائر في خط السبات
اما في الوصيات واما بعد دخول النار كما سبق في دلائل العفو
الكبيرة ولقوله تعالى واستقرت عليك وللمؤمنين اي الذنوب
المؤمنين فيعلم الكبائر ولقوله عدم ادخرت شفاعة لاهل
الكبائر من امتي وانكرنا المعتزلة وعلموا منسكوا بالآيات
الدالة على نفي الشفاعة بالكلمة فيخص المطيع والثائب
بالاجماع فتبقى حجة في راء ذلك مثل قوله تعالى وانقوا
يومنا لما تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة
ولا يؤخذ منها عدل ولا هم ينصرون وكقوله تعالى وانقوا
يومنا لما تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها عدل
ولا تنفعها شفاعة ولا هم ينصرون فالضيق لا تقبل منها
شفاعة ولا تنفعها شفاعة للنفس المبرمة العاة وكقوله تعالى
من ان قيل ان ياتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة و
كقوله تعالى لا للظالمين في جهم ولا شفيع بطلان اي بباب
والجواب بعد تسليم العموم في الازمان والاحوال انها
تخص بالكفار جمعا بين الادلة بعد تسليم كون الكلام
لعموم السلب لا لسلب العموم ثم انه لا خفاء في ان الشفاعة

ثابت بالنص والاجماع فحملها المعتزلة على طلب زيادة
المنافع وبلغتهم ان يكون من سأل الله تعالى زيادة كرامة
النبي ثم شافعاله واللازم بطرفا فان قيل يجوز ان
يعتبر فيها زيادة فيكون الشفيع على حاله المشفوع
له او كونه زيادة في المنافع بمجوزة البتة لسؤاله وطلبه
قلنا الشفيع قد يشفع لنفسه فلا يكون اعلا وقد يكون غير اعلا
مطابق فلا يقع المسئول فضلا ان يكون لاجل سؤاله ثم انه
لا يجوز حملها على ترك العقاب على الصغيرة او على الكبيرة
بعد التوبة لان الصفات مكفرة عندهم باجتناب الكبائر
وكذا ترك العقاب على الكبائر بعد التوبة واجب عندهم
قوله ثم الكبيرة هي التي تشعراجا ظاهر قوله تعالى اجتنبوا
كبائر ما تنهون عنه تكفر عنكم سيئاتكم يدل على ان الكبائر
مستبشرة عن الصفات بالذات لا كما قيل ان كل سيئة فهي
بالنسبة الى ما فوقها صغيرة او بالنسبة الى ما دونها كبيرة لانه
لا يتصور اجتناب الكبائر الا بترك جميع المنهيات
سوى واحدة هي دون الكل وانى للبشر ذلك فمن هنا جاز
ذهب بعضهم الى تفسير الكبيرة بانها التي تشعربقلة الاكثر
بالدين او التي توعدها الشارح بخصوصها وبعضهم الى
تعيين الكبائر في رواية ابن عمر رضي الله عنهما الشك بالله وانه

وقتل النفس بغير حق وقذف المحصنة والزنا والفرار من
الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين
والاطلاق في الحرم وزاد في رواية ابى هريرة رضي الله عنهما اكل الربوا وفي
رواية علي رضي الله عنه السرقة وشرب الخمر **قوله** فصل التوبة في اللغو
وهي الندم الى التوبة في اللغو الرجوع يقال تاب تابا اذا رجع
فاذا اسند الى العبد اريد رجوعه عن الذلة الى الندم واذا
اسند الى الله تعالى اريد رجوعه عنه والطفه الى عبادته وفيه
الشرع هي الندم على المعصية لكونها معصية وقيد بذلك
لان الندم على المعصية لا ضرار تاييده او اخلاها بمعرضه
او ماله او محو ذلك لا يكون توبة ومعنى الندم تحزن وتوجع
على ان فعل وتحنى كونه لم يفعل ولا يد من هذا اللفظ بان مجرد
الترك كما لما جن اذا مل محو فاستروح الى بعض المباحات
ليس بتوبة ولقوله يوم الندم توبة وقد نزل قيد العزم على ترك
المعاودة في المستقبل والتحقيق انه ذكر العزم انما هو للبيان
والتفسير لا التقييد والاحتمال اذا التزم على المعصية فحملها
للاج عن ذلك العزم البتة على تقدير اظهور الافتدار
والمعتزلة لما خرجوا بالكبيرة عن الايمان وجزموا بالذلول
بل اطلوه في النيران ما لم يتوبوا هو نوا ان التوبة حتى نوا
اعتقد عوامهم انه يكفي مجرد قول العاصي تبت ورجعت

وانتاب

وخواصهم انه يكفي ان يعتقد انه اساء وان له لو امكنه رد
 تلك المعصية لردنا ولا حاجة الى الاسف والارزن لان
 اهل الجنة يندمون على تقصيرهم ولا حزن لهم وانما الحزن
 لتوقع الضرر مع الندم ولان العاصي مكلف بالتوبة
 في كل وقت ولا يمكنه تحصيل الغم والارزن فيلزم تكليف
 ما لا يطاق **قوله** واجبة سموا الى الانزعاج في وجوب التوبة
 اما عندنا فسموا لقوله تعالى توبوا الى الله جميعا توبوا الى
 الله توبة نصوحا ونحو ذلك واما عند المعتزلة فعقلا
 لما فيها من دفع ضرر العقاب ولما ان الندم على القبيح
 من مقتضيات العقل الصحيح واما قبول التوبة فلا يجب
 عندنا اذ لا وجوب على الله تعالى وهل ثبت سموا
 ووعدا قال امام الحرمين نعم بل يلحقني اذ لم يثبت
 في ذلك نص قاطع لا يجمل التأويل وعند المعتزلة يجب
 حتى قالوا ان العقاب بعد التوبة ظلم لكن بمقتضى الجود
 على راي البغدادية وبمقتضى العدل والطه على راي البجليين
 واجتروا بان العاصي قد بذل وسعة التلا في قبض عقابه
 كمن بالغ في الاعتذار الى من اساء اليه بسقط ذم الضرر
 وبان التكليف بقى وهو تعرض للثواب ولا يتصور
 الا بسقوط العقاب فوجب ان يكون له مخلص من العقاب

ولا ضرر

وليس غير التوبة فتعين ان يكون مخلصا واكثر المقدمات
 من خرف بل يجاب على القطع بان من اساء الى غيره وانترك
 حرمانه ثم جاء معذرا لا يجب في حكم العقل قبول اعتذاره بل
 الحجة الى ذلك الغير ان شاء صرح وان شاء اجازة ثم ان
 وجوب التوبة عندهم على الفور حتى يلزم بتأخير ساعة
 انهم اخرجوا التوبة عنه وهلم جرا حتى ذكرنا ان بتأخير التوبة
 عن الكبيرة ساعة واحدة يكون كبيرتان المعصية وترك
 التوبة وساعتين اربع الاوليان وترك المعصية التوبة
 عن كل منهما وثلاث ساعات ثمان وهكذا ثم سقوط
 العقوبة عندنا بمحض عفو الله تعالى وكبره وعند اكثر المعتزلة
 بنفس التوبة وعند بعضهم بكثرة ثوابها اذ لو كان بنفس
 التوبة لسقطت توبة الجاهل وبندم العاصر عند معاينة
 النار ورد بمنع الندم في صورة الاطباء وبمنع كونه للقيح في
 صورة المعاينة واجتروا الاكثرون بانه لو كان بكثرة الثواب
 لما احتقت التوبة عن معصية معينة بسقوط عقابها
 دون اخرى لان نسبة كثرة الثواب الى الكل على السوية
 ولما بقى فرق بين التوبة المتقدمة على المعصية والمتأخرة
 في اسقاط عقابها كسائر الطاعات التي تسقط عنها
 العقوبات بكثرة ثوابها واللازم بطل القطع بان في

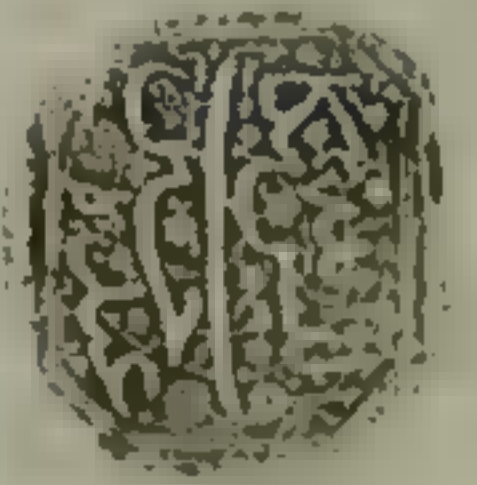
عن المعاصي كلها ثم شرب الخمر لا يسقط عنه عقاب
الشرب **قوله** ويصح التوبة الى المذهب انه يصح التوبة
عن بعض المعاصي مع الاصرار على البعض خلافا لابي ناسم
لنا الاجماع على ان الكافر اذا اسلم وقاب عن كفره مع
استدامته بعض المعاصي صححت توبته واسلامه ولم يشأ
الاعقوبة تلك المعصية وايضا ليست التوبة عن تلك
المعاصي الا الرجوع عنها والندم عليها والعزم على ان
لا يعاودها وقد وجدت وشبهة ابي ناسم ان الندم عليها
يجب ان يكون لقبها وهو شامل للمعاصي كلها فلا يتحقق
الندم على قبيح مع الاصرار على قبيح واجب بان الشامل
للكل هو القبيح لا قبيحا ثم انه يكفي في التوبة عن المعاصي كلها
الاجمال وان علمت مفصلة لطول الندم والعزم و
ذهب بعض المعتزلة الى انه لا بد من الندم تفصيلا فيما
علم مفصلا وروايته مكلف بالتوبة في كل وقت مع
امتناع اجتماع الذنوب الكثيرة في وقت واحد فلم يكف
الاجمال لنزوم تكليفه لا يطاق قالوا ثم ان كانت المعصية
في حال حق الله تعالى كما لو اوجب ففقد يكف الندم كلف ارتكابه
الفرار من الزحف وترك الامر بالمعروف وقد يقتصر الى
امر زائد كسلم النفس للمعد في الشرب وتليم وجب

في ترك الزكوة ومثله في ترك الصلوة وان تعلقت بحقوق
العباد لنزوم مع الندم والعزم ايصال حق العبد او بذله اليه
ان كان الذنب ظلما كما في الغصب والقتل المذموم
ارشاده ان كان الذنب اضلالا له والاعتذار اليه كما
اذا كان في الغيبة ولا يلزم تفصيل ما اعتابه به الا اذا بلغه
على وجه الخشع ثم التحقيق ان هذا الذائد واجب اخر
خارج عن التوبة على ما قال امام الحرمين ان القائل اذا ندم
من غير تسليم نفسه للقصاص صححت توبته في حق الله تعالى
وكان من القصاص من مستحقه معصية مجردة تستدعي
توبة ولا يقع في التوبة عن القتل ثم قال وربما لا يصح
التوبة بدون الخروج من حق العبد كما في الغصب فانه
لا يصح الندم عليه مع اداة اليد على المقتصوب ففرق
بين القتل والغصب **قوله** ويجب الامر بالواجب
الى العبارة المشهورة فيما بين القوم يجب الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر والمراد بالمعروف الواجب بالمنكر طام
والا فالامر بالمنكر واجب النهي عن المنكر وليس بواجب
بل مندوب والدليل على وجوبها من غير توقف على ظهور
الامام كما ينعى الروايف في الكتاب والسنة والاجماع
اما الكتاب فقوله تعالى ولكن منكم من يدعون الى الظن

وبما روى بالمعروف وينهون عن المنكر وقوله تعاوا
بالمعروف وانه عن المنكر واما السنة فقوله عوم بالمعروف
وانه عن المنكر واصبر عما اصابك وقوله عوم لتأمرن بالمعروف
وتنهون عن المنكر او ليس لطن الله عليكم شراركم ثم يدعوا
ضياركم فلا يستجاب لكم وقوله عوم من راي منكم منكرا فليغيره
بيده فان لم يستطع فليذكره فان لم يستطع فلينبذ وهذا
اضعف الايمان واما الاجماع فهو ان المسلمين في الصدر
الاول وبعده كانوا يتواصون بذلك ويوجبون تاركه مع
الافتقار عليه ثم لو جوبها شرائط الاول علم الفاعل
بوجهها من انه واجب معين او محيز مضيق او موسع عين
او كفاية وكذا في النهي وبالجملة العلم بما يختلف باختلافه
حال الامر والنهي ليقعوا على ما ينبغي الثاني تجوز التاثير بان
لا يعلم قطعا عدم التاثير قطعا لئلا يكون عبثا واشتقالات
بما لا ينبغي فان قيل يجب وان لم يثبت اعزاز الله بن قلنا
ربما يكون ذلك اذ لا الثالث استقفاء مضرة و
مفردة الكفر من ذلك المنكر او مثله وهذا في حق الوجوب
دون الجواز حتى يقالوا يجوز وان ظن انه يقتل ثم انه
لا يختص بالولادة بل يجوز لاحاد الرعية بالقول والفعل لكن
اذا انتهى الامر الى نصب القتال وشر السلاح ربط بالسلطان

صدرا عن الفتنة وكذا لا يختص بالمجاهدين بل اذا كان الحاكم
الشرعي مما يستوي في ادراكه الخاص والعام فغلب للمجاهدين
وغيره الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واذا اختص مدركه
بالاجتهاد فليس للعوام فيه امر ونهي بل الامر فيه موكول الى
اهل الاجتهاد وكذا لا يختص بمن يكون ورعا لا يتركب مثله
بل من راي منكر او هو يتركب مثله فعليه ايتهام عنه لان تركه
للمنكر ونهيته عنه فرضان متميزان ليس من يترك احدهما
ان يترك الاخر ثم هو فرض كفاية اذا قام به في كل موضع
من فيه عتاء سقط الفرض عن الباقيين فان استدل على
نفي الوجوب بقوله تعا يا ايها الذين امنوا عليكم انفسكم
لا يضركم من ضل اذا اهتمد بتم وقوله تعا لا اكراه في الدين
اجيب بان المعنى اصلح انفسكم باداء الواجبات وترك
المعاصي والامر بالمعروف والنهي عن المنكر ولا يضركم بعد
النهي عتادهم واصرارهم على المعصية او لا يضر المراهدين اذا
نهي ضلال القتال وقوله تعا لا اكراه في الدين منسوخ بآيات
القتال على انه ربما ينافي في كون الامر والنهي اكراهيا **قوله**
فصل الايمان في اللغتين اي الايمان في اللغتين التصديق افعال
من الامن للصيرورة او التقوية بحسب الاصل كان المقصود
صادرا امن من ان يكون مكذبا او جعل الغير امانا التكذيب

والخالفه وتعدى بالباء باعتبار مع الاقرار والاعتراف
كقوله تعالى امن الرسول بما انزل اليه من ربه وباللام باعتبار
مع الادعان والقبول كقوله تعالى وما انت بمؤمن
لنا ولو كنا صادقين واما في الشرع فاختلف المراءى في
تحقيق الايمان وفي كونه اسما لفعل القلب فقط او لفعل
اللسان فقط او لفعلهما جميعا وصد هما اوسع سائر الجوارح
وهذه طرق اربعة فعلى الاول قد يجعل اسما للتصديق اعني
تصديق النبي صلى الله عليه وسلم فيما علم بحجته به بالضرورة اى فيما اشتهر
كونه من الدين بحيث يعلم العامة من غير افتقار الى نظر
واستدلال كوحدة الصانع وجوب الصلوة وحرمة الخمر
وكذلك ويكفر الاجال فيما يلاحظ اجمالا ويشترط الصحة
التفصيل فيما يلاحظ تفصيلا حتى لو لم يصدق بوجود
الصلوة عند السؤال عنه وبحرمة الخمر عند السؤال عنه كان
كافرا وهذا هو المشهور وعليه الجمهور وقد يجعل اسما للعرفة
اى معرفة ما ذكرنا وهو مذهب الشيعة وجهم بن صفوان
وابن الحسين الصائلي في الفدرية وقد عيل اليه الاشعري
وعلى الثاني وهو ان يجعل اسما لفعل اللسان اعني الاقرار
بحقبة ما جاء به النبي قد بشرط معرفة القلب حتى لا يكون
الاقرار بدونهما ايمانا واليه ذهب الرقاشي وقد بشرط التصديق



واليه ذهب القطان وقد لا بشرط طاعة منهما واليه
ذهبت الكرامية وعلى الثالث وهو ان يكون اسما لفعل القلب
واللسان فهو اسم للتصديق المذكور مع الاقرار وعليه
كثير من المحققين وهو المحكى عن ابى حنيفة رحمه الله واما على
الرابع وهو ان يكون الايمان اسما لفعل القلب واللسان
والجوارح على ما يقال انه اقرار باللسان وتصديق بالبطان
وعمل بالاركان فقد يجعل تارك العمل خارجا عن الايمان
واخلاف الكفر واليه ذهبت الجوارح او غير داخل فيه وهو قول
بالمنزلة بين المنزلتين واليه ذهبت المعتزلة فقللا يجعل تارك
العمل خارجا عن الايمان بل يقطع بدخول الجنة وعدم خلوده
في النار وهو مذهب اكثر السلف وجميع ائمة الحديث وكثير
من المتكلمين والمحكى عن مالك والشافعي والاوزاعي وعليه
اشكال ظاهري وهو انه كيف لا يتفي الشيء اعني الايمان مع انتفاء
ركنه اعني العمل وكيف بدخول الجنة من لم يتصف بما جعل الايمان
اسما له وجوابه ان الاركان يطلق على ما هو الاصل والاسكال
في دخول الجنة وهو التصديق وصد اوسع الاقرار وعلى ما هو
الكامل المبنى بلا خلاف وهو التصديق مع الاقرار والعمل
على ما اشير اليه بقوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله و
حلت قلوبهم الى قوله اولئك هم المؤمنون صفا وموضع

الخلافا ان مطلق الاسم للاول ام الثاني **قوله** والدليل
على انه عمل القلب الخ ههنا مقامات الاول ان الايمان
فعل القلب دون مجرد فعل اللسان الثاني انه التصديق
دون المعرفة والاعتقاد الثالث ان الامحال ليست
داخلة فيه بحيث يستلزم هو باستقامتها اما المقام الاول
فبما انه ينصوص نزل على ذلك حتى ان القول يكون الايمان
بحر والاقرار كما يجري مجرى انكار النصوص قال الله تعالى
اولئك كتب في قلوبهم الايمان الا من اكراه وقلوبهم مطمئن
بالايمان الذين قالوا امنا بما افواهم ولم تؤمن قلوبهم منه
قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا
ولما دخل الايمان في قلوبكم وقال النبي عم اللهم ثبت قلبي
على دينك ومن كان في قلبه مثقال ذرة من حبه من خردل من
الايمان الحديث تنسك الخ الف بان النبي عوم ومن بعده
كانوا يكتفون من كل احد بحجج الاقرار والتلفظ بكلمتي
الشهادة حتى ان اسامة حين قتل من قال لا اله الا الله
وثابا الى انه لم يكن مصدقا بالقلب انكر عليه النبي عوم وقال
هلا شققت قلبه وقال عوم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا
لا اله الا الله فاذا قالوا ذلك عصموا مني واما لهم واما لهم
والجواب ان هذا في حق احكام الدنيا وانما النزاع في الاحكام ^{الآخرة}

قوله حقيقة التصديق الخ هذا شروع في بيان المقام
الثاني وهو ان الايمان هو التصديق دون المعرفة والاعتقاد
فالتصديق هو المعنى الذي يعبر عنه في الفارسية بكبر و بدن
وراست كوى واشتن ويخالف الانكار والتكذيب وهو
معنى التصديق المقابل للنصور حيث قال في اوائل علم الميزان
العلم اما تصور واما تصديق صرح بذلك رئيسهم ابن سينا
وهذا المعنى واضح عند العقل لا يشبهه على العوام فضلا عن المتأخرين
والمذهب انه غير العلم والمعرفة لان من الكفار من كان
يعرف الحق ولا يصدق به عناد او استكبارا قال الله تعالى
الذين اتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم
وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون وقال ان الذين
او توال الكتاب ليعلمون انه الحق من ربهم وما الله بغافل
 عما تعملون وقال محمد وابها واستيقظت بها انفسهم ظلموا وظلوا
فاضبح الى الفرق بين العلم بما جاء به النبي عوم ومعرفة
بين التصديق ليصبح كون الاول حاصلا للمعاندين دون
الثاني وكونه الثاني ايمانا دون الاول ففرق بينهما بان
التصديق هو الانكار والتكذيب وضد المعرفة النكارة
الجهالة واليه اشار الامام العزالي رحمه الله حيث فسّر التصديق
بال تسليم فانه لا يكون مع الانكار والاستكبار بخلاف العلم و

والمعرفة وقد يقع في كلام كثير من عظماء الملّة وعلماؤهم
مكان لفظ التصديق لفظ المعرفة والعلم والاعتقاد
فينبغي ان يحل على العلم التصديق المعبر عنه بكبريدين ويقطع به
بان التصديق من جنس العلوم والاعتقادات لكنه في الايمان
مشروط بقبول وخصوصيات كالتحصيل والاختيار و
ترك الجور والاستكبار وبدل عما ذكره امير المؤمنين
عليه السلام وجهه ان الايمان معرفة والمعرفة تسليم التسليم
تصديق ثم ان الايمان في اللغة التصديق بشهادة النقل
عنه اللغة ودلالة موارد الاستحالة لم ينقل في الشرع
الى معز اخر اما اولاً فلان النقل خلاف الاصل لا يصار اليه
الا بدليل واماناً فلا يكثر في الكتاب والسنة خطاب
العرب به بل كان ذلك اول الواجبات واسهل المشروحات
فامثّل من امثّل من غير استفسار ولا توقف الى بلان
ولم يكن ذلك من الخطاب بما لا يفهم وانما احتج الى بيان
ما يجب الايمان به فبين وفصل بعض التفصيل حيث قال
النبى صلى الله عليه وسلم الايمان الايمان ان تؤمن بالله و
ملائكته وكتبه ورسله طهراً ثم ذكر لفظ تؤمن فتعويل على ظاهر
معناه عندهم ثم قال هذا جبريل اناكم يعلمكم دينكم ولو كان الايمان
غير التصديق لما كان هذا تعليماً وارشاداً بل تلبساً واضلالاً

نعم لو قيل انه في اللغة لمطلق التصديق وقد ينقل في الشرع
الى التصديق بامور مخصوصة فلا تنزع وانما المقصود
انه تصديق بالامور المحصورة بالمعنى اللغوي المعبر عنه في
الفارسية بكبريدين المقابل للتكذيب فان قيل الايمان به
مأمور به فيلزم ان يكون فعلاً اختيارياً والتصديق المقابل
للصور المفسر بكبريدين كيفية ومن اقسام العلم فلنا ليس
معنى كون المأمور به مقدوراً او اختيارياً انه يلزم ان يكون
البتة من مقولة الفعل التي ربما يتنازع في كونها من الاعيان
الخارجية دور الاعتبار العقلية بل ان يصح متعلق
قدرته به وحصوله بكسبه واختياره سواء كان هو في نفسه
من الكيفيات كالعلم والنظر فاعلم انه لا اله الا الله هو
قل انظر واما في السموات والارض او الاوضاع والهيئات
كالقيام والقعود او الافعال كالنسخ والتبديل او
الحركات والسكنات وغير ذلك كالصلوة او التروك
كالصوم او غير ذلك ومع هذا فالواجب المقدور المشاب عليه
بحكم الشرع يكون نفس تلك الامور لا مجرد ايقاعها فكون
الايمان مأموراً به اختيارياً مقدوراً امثلاً باعليه لا يتنافى
كونه كيفية نفسانية يكسبها المكلف بقدرته واختياره
يتوفيق الله تعالى وهذا به على انه لو لم يكن المأمور به هو

الفعل بمنع التأثير جاز ان يكون معز الامر بالايمان الامر
 بايقاعه والكتابه وتخصيله كما في سائر الواجبات
 وبالجملة لم يلزم مما ذكر ان يكون التصديق المعبر في الايمان
 غير التصديق المنطقي المقابل للتصور المفسر بكون
 غاية الامر ان يشترط كون حصوله بالاختيار ومباشرة
 الاسباب على ما هو قاعدة المأمورية وعلى هذا يلزم ان
 لا يكون اليقين احوال بدون الاذعان والقبول بل مع
 احوال الاستكبار كاللغو فطائي وبعض الكفار تصديقاً
 بل تصور او خارجاً عنهما وكذا يلزم ان لا يكون اليقين
 المقارن للاذعان والقبول بلا كسب واخبار ايماناً
 شرعياً فيكون تصديق الملائكة بما يقع اليهم والانبيا
 بما اوحى اليهم والتصديقين بما سمعوا من النبي مكتسباً
 بالاخبار ويكون من حصول التصديق بلا كسب من شأبه
 المعجزة فوقع في قلبه صدق النبي ثم مكلفاً بتخصيل ذلك
 اخباراً او ربانياً فشرع المكان الايقان بدون الاذعان
 وفي كون بعض الكفار موقنين بجميع ما جاء به النبي ثم غير
 مصدقين وفي كون كثرهم ليس من جهة الاباء عن الاقرار
 باللسان والاستكبار عن امتثال الاوامر وقبول الاحكام
 والاصرار على التكذيب باللسان الا غير ذلك من موجبات

الكفر مع تصديق القلب لعدم الاعتماد به مع تلك الامارات
 كما في القاء المصحف في القاذورات **قوله** واذا قد ثبت ان
 الايمان اية هذا الشروع في بيان المقام الثالث وهو
 ان الاعمال غير داخلية في حقيقة الايمان وذلك لوجوه
 الاول امر انه اسم للتصديق ولا دليل على النقل الثاني
 النصوص الدالة على الاوامر والنواهي بعد اثبات الايمان
 كقوله تعالى يا ايها الذين امنوا كتب عليكم الصيام اثبات
 النصوص الدالة على الايمان والاعمال امر ان متغايران
 كقوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات الرابع
 النصوص الدالة على ان الايمان والمعاصي قد يجتمعان
 كقوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا الآية
 الخامس الاجتماع على الايمان شرط للعبادة السادس
 انه لو كان اسماً للطاعات فاما للجم فليلزم اشتقاؤه
 باشتقاق بعض الاعمال فلم يكن من صدق واقرب مؤمناً قبل
 الايمان بالعبادات والاجتماع على خلافه وعلى ان
 من صدق واقرباً ذكر الموت مات مؤمناً ولما ثبت
 بهذه الوجوه ان الاعمال غير داخلية في حقيقة الايمان
 فاذهب اليه اكثر السلف وجميع ائمة الطهارة وكثير
 من المتكلمين وما لك والشافعي والاوزاعي ^{ان} الايمان

اسم للتصديق والاقرار والاعمال فمرادهم الايمان الكامل
 لا يفتي بما خلاف لاصل الايمان كما يقال الاقرار ركن
 زائد لا يعوت الايمان بعونه فان المراد انه ركن
 بالشيء **الملايمان** الكامل زائد بالشيء على اصل الايمان
 والا فكيف يكون الركن **ثانيه** **اقول** والمعتزلة لا ينكرون
 اعتناء المعتزلة لا ينكرون استعمال الايمان في الشرع في معناه
 اللغوي اعني التصديق لكنهم يدعون نقله عن ذلك الى معنى
 شرعي هو فعل الطاعات وترك المعاصي لانه المفهوم
 من اطلاق المومن في الشرع ليس هو المصدق فقط
 ولان الاحكام المجراة على المؤمنين دون الكفرة ليست
 منوطه بمجرد المعنى اللغوي ورد باننا لا ندعي كونه اسما
 لكل تصديق بل للتصديق بامور مخصوصة كما في الحديث
 المشهور فان اريد بالنقل عن المعنى اللغوي تجرد هذا
 فلا نزاع ولا دلالة على ما يزعمون من كونه اسما للطاعات
 فاحتجوا بوجوه الاول ان فعل الواجبات هو الدين
 المعبر لقوله تعالى وما امر الا لعبادة الله مخلصين
 له الدين حنفا ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكاة وذلك
 دين القيمة اي ذلك المذكور من اقامة الصلوة وغيرها
 هو الدين المعبر والدين المعبر هو الاسلام لقوله تعالى

ان الدين عند الله الاسلام والاسلام هو الايمان لم يكن
 الثاني قوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت
 قلوبهم الى قوله اولئك هم المؤمنون حقا وقوله تعالى
 انما المؤمنون الذين امنوا بالله ورسوله ثم لم يرتدوا والاية
 الثالث قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلواتكم
 الى بيت المقدس واجيب عن الاول بان ذلك مفرد
 مذكور وجعله اشارة الى جملة ما سبق تاويل ليس اولى واقرب
 من جعله اشارة الى الاخلاص والتدين والانقياد
 لما سبق من الاوامر بل بما يكون هذا اولى لبقاء اللفظ
 على معناه اللغوي او قريبا منه وبان المراد ان الدين
 المعبر هو دين الاسلام للقطع بان الدين وهو الملة والطريقة
 التي يعتبر غالبا اضافتها الى الرسول لا يكون نفس الاسلام
 الذي هو صفة المكلف وبانه يجوز ان يكون الاسلام
 غير الايمان وعن الثاني بان افراد المؤمنين هم المؤمنون
 الكاملون في الايمان جميعا بين الادلة وعن الثالث بان
 المعنى تصديقكم بوجوبها او بكونها جائزة عند التوجه الى
 بيت المقدس او هو محار لظهور العلاقة وهو كون الصلوة
 من شعب الايمان ومثرائه ومشروط به ودالة عليه
 على ما قال النبي هم بين العبد وبين الكفر ترك الصلوة

قوله واما لا يترى الزاني لانه اجبت المعتزلة بوجوه
 اخر الاول قوله يوم لا يترى الزاني وهو مؤمن ولا يسرق
 السارق وهو مؤمن لا ايمان لمن لا امانة له لا ايمان
 لمن لا عهد له واجيب بانه على قصد التغليظ والمبالغة
 في الوعيد كقوله تعالى تارك الحج ومن كفر فان الله غني عن
 العالمين والمعارضة بمثل قوله يوم وان ترى وان سرق
 حتى قال وان رغم انفي في ذر الثاني الا ايمان بجميع التصديق
 يجامع الشرك ونفي الايمان الشرعي لقوله تعالى ما يؤمن
 اكثر باسم بالله الا وهم شركون وقوله تعالى من الناس من يقول
 ائنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين واجيب في الاول
 تصديق بالله وحده وهو غير كاف بالاتفاق والثاني تصديق
 باللسان فقط وهو محض الاتفاق الثالث لو كان الايمان
 هو التصديق لكان كل مصدق بشئ مؤمنا وعلى تقدير التقييد
 بالامور المخصوصة لزم ان لا يكون سجدة الصنم والتقاء
 المصحف في القاذورات وبغض النبي يوم ونحو ذلك
 كفر مادام تصديق القلب يجمع ما جاء به النبي يوم باقيا
 واللازم متفق قطعنا واجيب بان من المعاصي ما جعله الشارع
 اشارة لعدم التصديق تنبيها عليه او على دليله والامور
 المذكورة من هذا القبيل بخلاف مثل الزنا وشرب الخمر من غير احوال

قوله فتركب الكسيرة عندنا مؤمن انما كما اختلفت الامة
 في حكم صاحب الكسيرة فلهذا لكثرة اسمه بعد الاتفاق على تسميته
 فاسقا فعندنا مؤمن وعند المعتزلة لا مؤمن ولا كافر
 لان له بعض احكام المؤمن المطلق كعصية الدم والمال و
 الارث من المسلم والمناكة والنكاح والصلوة عليه و
 الدفن في مقابر المسلمين وبعض احكام الكافر كعدم اهلية
 الامة والقضاء والشهادة فيكون له منزلة بين المنزلتين
 فلا يكون مؤمنا ولا كافرا او اجواب ان هذا انما يتم
 لو كان ما جعلتموه احكام الكافر خواصه التي لا تتجاوز
 الى مؤمن اصلا كما في احكام المؤمن وهذا نفس المتنازع
 فانها عندنا يوم الكافر وبعض المؤمنين واجبة واصل ابن
 عطاء بانه اجتمعت الامة على ان صاحب الكسيرة فاسق
 واختلفوا في كونه مؤمنا او كافرا فوجب ترك المتخلفين
 والاضحى بالمتفق عليه والاجواب ان هذا ترك للمتنفق
 عليه وهو انه اما مؤمن او كافر ولا واسطة بينهما واخر
 بما لم يقل به احد فضلا عن الاتفاق وعند الطواغيت هو
 كافر وتمسكوا بوجوه الاول المنصوص الناطقة بكفر
 العصاة كقوله ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم
 الكافرون وقوله تعالى تارك الحج ومن كفر فان الله غني

عن العالمين وقوله تعالى ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون
 الفاسقون هم الفاسقون على الكفر فيكون كل فاسق كافرا
 وكقول النبي صلى الله عليه وسلم من ترك الصلاة فقد كفر وقوله من مات
 ولم يحج فليمت ميتة اليهودي وابن شاء نصرانيا واليه
 بما أنزل هو التوراة بقرينة قوله تعالى أنا أنزلنا التوراة
 فيها هدى ونور يحكم بها النبيون إلى قوله ومن لم يحكم بما
 أنزل الله فيخص من لم يحكم باليهود لأنهم تعبدوا طمعا
 بالتوراة على أنه لو كان للعموم سلب العموم احتمال
 ظاهر ثم التعبير عن ترك الحج بالكفر استعظام له و
 تغليب في الوعيد عليه وكذا الحديث الوارد في هذا
 المعنى وفي ترك الصلاة محذور احتمال الاستحلال
 والمراد بالفاسقين في قوله تعالى فأولئك هم الفاسقون
 الكاملون في الفسق أو المتمردون المتمكنون في الكفر
 للقطع بأن الفسق لا يخرجه الكفر بعد الإبانة الشارحة
 الآيات الدالة على انحصار العذاب في الكفار مع
 قيام الأدلة على أن الفاسقين بعد موتهم كفولهم متعلق
 أن العذاب على من كذب وتولى أن الطرقي اليوم
 والسوء على الكافر فإن نكح ناراً لمظلي لا يصلحها إلا
 الاستغفار الذي كذب وتولى والجواب أن المراد الكفار الباطل

ان المراد

من العذاب والطرقي والنار للقطع بتعذيب غير المكذبين
 أو اطهر غير حقيقة بل بالاضافة إلى المتقين فلا يمنع دخول
 الفاسقين وإن كانوا مؤمنين الثالث ما يدل على كونه
 الكافر في مقابلة الحق من غير ثالث ولا شك أن الفاسق
 ليس بمعتق فيكون كافرا وذلك قوله تعالى وسبق الذين كفروا
 إلى جهنم زمرا إلى قوله وسبق الذين آمنوا إلى الجنة
 زمرا والجواب أنه لا دلالة على نفي قسم ثالث وذهب
 الطن البصري إلى أن الفاسق منافق لوجوب عقله ونقل
 أما العقلي فهو الزم في إقدامه على العصية المفضية إلى العذاب
 بدل على أنه كاذب في دعوى تصديقه بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم
 لمن ادعى أنه يعتقد أن في هذا إجابة ثم يدخله فيها
 والجواب أنه وإن كان يخاف العذاب لكنه يرجو الرحمة
 ويأمل توفيق التوبة أو يلتمس عجل العقوبة عاجل اللذة
 بخلاف حديث آخر وأما النقل فهو قوله تعالى المنافق
 ثلث إذا وعد أخلف وإذا حدث كذب وإذا أوترى كذب
 فإنه والجواب أنه مع كونه من الأعاذل ليس على ظاهره وفاتنا
 للقطع بأن من وعد غيره عدة ثم أخلفها لم يكن منافقا
 في الدين وإذا تأملت في الفاسق على العكس حال المنافق
 لأنه يضر حسنة ويظهر سيئة **والجواب** فصل الاجل

على ان اياها الجمهور على ان الايمان والاسلام واحد ومعنى
 امنت بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم صدقة ومعنى اسلمت له سلمت
 ولا يظهر بينهما كثير فرق لم يوجد ما الى معنى الاعتراف والانقياد
 والاذعان والقبول وبالجملة لا يعقل بحسب الشرع
 مؤمن ليس بمسلم او مسلم ليس بمؤمن وهذا مراد القوم بمراد
 الاسمين واتحاد المعنى وعدم التقاير فصح التمسك بالاتحاد
 على انه يمتنع ان باقى احد الجميع ما اعتبر في الايمان ولا يكون مسلما
 او بجميع ما اعتبر في الاسلام ولا يكون مؤمنا وعلى انه ليس
 للمؤمن حكم لا يكون للمسلم وبالعكس ذهبت الحشوية
 وبعض المعتزلة الى تقايرهما نظرا الى ان لفظ الايمان
 ينبئ عن التصديق فيما اخبر الله به على لسان رسوله ولفظ
 الاسلام عن التسليم والانقياد ومتعلق التصديق بآيات
 ان يكون هو الاخبار ومتعلق التسليم بالامر والنواهي
 وتمسكا بعطف احد هما على الآخر كقوله تعالى ان المسلمين
 والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات الاله فما زادتهم
 الا ايمانا وتسليما والتسليم هو الاسلام وبان ثبات احدهما
 في الآخر كقوله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا
 ولكن قولوا اسلمنا وبان جبريل عوم لما جاء لتعليم الدين
 قال النبي عوم عن كل منهما عا حدة فاجاب النبي عوم بكل جواب

وذلك انه قال اخبرني عن الايمان فقال الايمان ان تؤمن
 بالله وملائكته وكتبه ورسله الى الاخر ثم قال اخبرني عن الاسلام
 فقال الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله الى الاخر فدل
 على الايمان هو التصديق بالامور المذكورة والاسلام هو
 الاتيان بالاعمال المخصوصة والاطواب عن الاول ان لا يمتنع
 اتحاد المفهوم بحسب اصل اللفظ على ان التحقيق ان مرجع
 الامر من الى الاذعان والقبول كما هو التصديق كما يتعلق
 بالاخبار بالذات فكذا بالاوامر والنواهي بمعنى كونها
 حقة واحكاما من الله تعالى وكذا التسليم ومع الثاني بان
 تقاير المفهوم في الجملة كاف في العطف مع انه قد يكون
 على طريق التفسير كما في قوله تعالى او لئن علمتم صلات
 من ربهم ورحمة وعن الثالث ان المراد الاستسلام و
 الانقياد الظاهر خوفا من السيف والكلام في الاسلام
 المعتبر في الشرع المقابل للكفر المبني عنه قولنا امن فلان
 واسلم ومع الرابع ان المراد السؤال عن شرايع الاسلام
 اعز احكام المشروعة التي هي الاسكس على ما وقع صريحا
 في بعض الروايات وعلى ما قال عام لقوم وفدوا عليه اندرو
 ما الايمان بالله وصدقه فقالوا الله ورسوله اعلم فقال شرايعه
 ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام الصلوة و

وابتداء الزكوة وصيام رمضان وان تعطوا من المغنم الخمس
قوله والجمهور على ان الايمان اعم من الظاهر الكتاب والسنة
 وهو مذهب الاشاعرة والمعتزلة والمجلى عن الشافعي رحمه الله
 وكثير من العلماء ان الايمان يزيد وينقص وعند ابى حنيفة
 واصحابه وكثير من العلماء وهو اختيار امام الحرمين انه لا يزيد
 ولا ينقص لانه اسم للتصديق البالغ حد اليقين ولا يتصور
 فيه الزيادة والنقصان والمصدق اذا ضم الطاعات اليه
 او ارتكب المعاصي فتصديقه بحاله لم يتغير اصلا وانما يتفاوت
 اذا كان اسما للطاعات المتفاوتة قلة وكثرة ولهذا
 قال الامام الرازي وغيره ان هذا الخلاف فرع تغير الايمان
 فان قلنا هو التصديق فلا تفاوت وان قلنا هو الاعمال
 فتفاوت ورد بان اليقين من باب العلم والمعرفة وقد
 سبق انه غير التصديق ولو سلم انه التصديق او المراد به ما
 ما يبلغ حد الاذعان والقبول ويصدق عليه المعنى المسمى
 بكونه يكون تصديقا قطعيا فلا يتم انه لا يقبل التفاوت
 بل لليقين مراتب من اجلي البرهانيات الى اخف النظرية
 وكونه التفاوت راجعا الى مجرد الجلاء والطفاء غير مسلم
 بل عند اصول وزوال التردد والتفاوت بحاله وبان الايمان
 لو لم يتفاوت لكان ايمان احاد الامة بل المنهكيس في الفسق

مساويا للتصديق الانبياء والملائكة واللائم بقطعها
 وبان النصوص من الكتاب والسنة يدل على قبول التفاوت
 قال الله تعالى واذا نلت عليهم اياته زادتهم ايمانا ليردادوا
 ايمانا مع ايمانهم ويزداد الذين امنوا ايمانا وعن ابن
 عمر رضي الله عنهما قال ان الايمان ابريد وينقص قال نعم
 يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة وينقص حتى يدخل صاحبه النار
 واجيب ١٠٠ هذه النصوص بوجوه الاول ان المراد
 الزيادة بحسب الدوام والثبات وكثرة الاعمال
 والساعات وهذا ما قال امام الحرمين النبي يوم بفضل من
 عداه باستمرار تصديقه وعصمة الله اياه من محاربة الشكوك
 والتصديق عرض لا يبقى فيقع للنبي متواليا وغيره على
 الفترات فيثبت للنبي يوم اعداد من الايمان لا يثبت
 لغيره الا بعضها فيكون ايمانه اكثر والزيادة بهذا المعنى
 مما لا نزاع فيه الثاني ان المراد الزيادة بحسب زيادة المؤمن
 به والصحابة كانوا امنوا في الجملة وكان باقي فرض بعد فرض
 فكانوا يومنون بكل فرض خاص وحاصل الايمان واجب اجمالا
 فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا والناس متفاوتون
 في ملاحظة التفاصيل كثيرة وقلة فيتفاوت ايمانهم
 زيادة ونقصانا ولا يختص ذلك بعصر النبي يوم على ما ينوهم

الثالث ان المراد زيادة غير اشتراق نوره في القلب
 فانه يزيد بالطاعات وينقص بالمعاصي وهذا مما لا يخفى
 فيه ولا يخفى ما في هذه الوجوه من التكلف فلما بصار اليه
 الا بعد ثبوت ان التصديق في نفسه لا يقبل التفاوت
 والكلام فيه **قول** ثم كثير من الصحابة اياهم ذهب كثير من
 السلف وهو المحكي عن الشافعي رحمه الله والمروى عن ابن
 مسعود رضي الله عنه ان الايمان به ظله الاستغناء فيقال انما مؤمن
 ان شاء الله تبركا بذكر اسم الله تعالى وباحالة الامور
 الى مشيئة الله تعالى ترد في الايمان الذي هو علم الفوز
 وآية النجاة اعني ايمان الموافقة ومعنى المواقاة الاثبات
 والوصول الى الخالوة واول منازل الاخرة لا في الايمان
 الناجز فانه لا شك فيه والعبرة بايمانه الموافقة وسعادتهما
 بمعنى ان ذلك هو المخرج لا يجوز ان ايمان اطال ليس بايمان
 وكفر ليس بكفر وكذا السعادة والولاية والعداوة ومنه
 الاكثرون وعليه ابو حنيفة واصحابه لان التصديق امر معلوم
 لا ترد فيه عند تحققه ومن ترد فيه تحققة لم يكن مؤمنا قطعا
 واذا لم يكن للشك والتردد قالوا لم يترك بل يقال
 انما مؤمن حقا فعلا لا يبراهم قال المصنف في شرح العقائد
 والحق انه لا خلاف في المعنى لانه ان اراد بان لا يمان

والشفاوة

النسبية

والسعادة بمرحصول المعنى فهو حاصل في الحال وان اراد
 بهما ما يترتب عليه النجاة والتميزات فهو في مشيئة الله
 تعالى لا قطع بحصول في الحال فمن قطع باطصول اراد الاول
 ومن قوض الى المشيئة اراد الثاني **قول** فصل الجواهر على صحة
 ايمان المقلد اياهم ذهب كثير من العلماء وجميع الفقهاء الى
 صحة ايمان المقلد وترتب الاحكام عليه في الدنيا والاخرة
 ومنه الشيخ ابو الحسن والمعتزلة وكثير من الحكماء بن جته
 القائلين بالصحة ان حقيقة الايمان هو التصديق وقد
 وجدت من غير افتراء ان بموجب من موجبات الكفر
 ولا دليل على انه يفترط في كونه ايمانا استنادا الى صحة
 دليل فان قيل من لا ينفع كونه ايمانا وتصديقا لكتانته
 لانه لا ينفع بمنزلة ايمانه الباس فان عدم نفعه على ما ذكره
 الشيخ ابو منصور الحائري معلل بان العبد لا يقدر على
 ان يستدل بالغايد على الغائب ليكون مقالة غير معروفة
 وعلم استدلاله في الثواب على الايمان انما هو بمقابلته ما
 يتجلى من المشقة وهي في اداب الفكر وادماة النظر في مخدات
 العالم وموجزات الانبياء والتميز بين الحق والشبهة لا
 في تحصيل اصل الايمان فلما النص انما قام على عدم نفع ايمان
 الباطل معابنة العذاب ووجه ايمانه المقلد والاجماع

ايضا انما انعقد عليه والتمسك بالقبيل لمسلم صحة
في الاصول فلان ان العلة ما ذكرتم بل ذهب الماتريدي
وكثير من المحققين الى ان ايمان البشير انما ينفع لانه ايمان
ودفع عذاب لا ايمان حقيقة ولانه لا يفيح للعبادة قدرة
على التصرف في نفسه والاستمتاع به لان عذاب
الدنيا مقدمة لعذاب الآخرة اذ ربما يموت العبد في وقت
الاعذاب الآخرة بخلاف ايمان المفلح فانه تقرب
الى الله تعالى وابتغاء مرضاته من غير اجابة ولا قصد دفع
للعذاب والانتقاء قدرة على التصرف على النفس **قوله**
واما ما نعوذ به من القائلين بان ايمان المفلح ليس
بشيء او ليس بتأثير فمنهم من قال لا بد من ابتناء الاعتقاد
في كل مسألة من الاصول على دليل عقلي ومع ذلك لا بد من
الافتقار على محاذلة الخصوم وحل ما يورده عليهم من الاشكال
والبداهة المعترضة ولم يحكموا بايمان من عجز عن شيء
من ذلك بل حكموا بما شئوا بغيره ومنهم من قال لا بد من ابتناء
الاعتقاد على الدليل لانه لا يشترط الافتقار على التوجيه
وعلى محاذلة الخصوم ودفع الشبهة وهذا هو المشهور عن
الشيخ ابي الحسن الاشعري في كل عنه ان من لم يكن
كذلك لم يكن مؤمنا والى هذا يرجع بعض المتأخرين من

من المعتزلة حيث قالوا اطلاق فيمن نشأ على شاطئ
جبل مثلا ولم يتفكر في ملكوت السموات والارض فاجزه
انسان بما يفترض عليه اعتقاده فصدقه فيما اخبره بمجرد
اخباره من غير تفكير وتدبر واما من نشأ في ديار الاسلام
من الامصار والقرى والصحارى وتواتر عنده حال النبي صلى
الله عليه وسلم وما اتى به من المعجزات فهو من اهل النظر والاستدلال
بلا خلاف وحكى عن الكوفي وابن عجلون وجميع اخر من
المعتزلة ان من العقلاء من كلف النظر وهم ارباب النظر
ومنهم من كلف التقليد والظن وهم العوام والعبيد
كثير من النصارى والعجم من النظر في الادلة وتمييزها
عن الشبه لكانهم كلفوا تقليد الحق دونه المبطل والظن
الصائب دونه الخطأ وذكر بعض المتأخرين منهم ان
العاجزين كلفوا ان يسموا اوائل الدلائل التي يتسارع اليها
الافهام فان فهموا كفاههم وهم اصحاب الجدل و
لا يكلفون تلخيص العبارة وان لم يكن لهم الوقوف عليها
فليسوا مكلفين اصلا وانما خلقوا للانتقاء المكلفين
بهم في الدنيا وهم كثير من العوام والعبيد والنسوان وصاحب
الجل عند المتكلمين هو الذي يعتقد الجدل التي انفق عليها
اهل الملّة ولا بد من الاختلافات بل يعتقد ان ما وافق

منها تلك الجبل فحق وما خالفها فباطل وتلك الجبل هي
 ان الله تعالى واحد لا شريك له ولا مثل له وانه لم يزل قبل
 الزمان والمكان والوشر وكل ما خلق وانه القديم وما سواه
 محدث وانه عدل في قضائه صادق في اخباره لا يحب
 الفاد ولا يرضى لعباده الكفر ولا يكلفهم مالا يطيقونه
 وانه مصيب حكيم يحسن في جميع افعاله وفي كل ما خلق وقضى
 وقدر وانه بعث الرسل واتزل الكتب لينذركم في سابق
 علمه انه يتذكر ويحصى ويلزم الحق علمه انه يؤمن ويأبى وان
 الرضا بقضائه واجب والتسليم لامره لازم ما شاء اكان
 وما لم يشا لم يكن بغيره يشا ويريد في يشا لا كالا ضلال
 الذي علم به الشيطان الا غير ذلك من العقايد الاسلامية
 قالوا لا خلاف في اجراء احكام الاسلام على المقلد والاختلاف
 في كونه راجع انه هل يعاقب عقاب الكافر فقال الكثيرون
 نعم لانه جاهل بالله ورسوله ودينه وجاهل بذلك كافر وقال
 بعض ذوي التحقيق منهم انه وان كان جاهلا لكنه مصدق
 فيجوز ان ينقص عقابه لذلك **وله** والكفر عدم الايمان
 ايا الكفر عدم الايمان عما من شأنه وهذا معنى عدم تصديق
 النبي صلى الله عليه وسلم ما علم مجيبه به بالضرورة والظان انما انما
 من تكذيبه عليه السلام في شيء مما علم مجيبه به على ما ذكره الامام الغزالي

لشمول الكافر اطلاقه عن التصديق والتكذيب وقال الغزالي
 الكفر هو الجحد بالله ربما يفسر الجحد بالجهل واعتراض بعدم
 انعكاسه فان كثيرا من الكفرة عارفين بالله تعالى مصدقون
 به غير جاحدين وان اريد الجحد او الجهل اعلم ان يكون بوجوده
 او صدائسته او شئ من صفاته وافعاله واحكامه لنزيم تكفير
 كثير من اهل الاسلام المخالفين في الاصول لان الحق
 واحد وفاقا واجيب بان المراد الجحد به في شئ مما علم
 قطعاً انه من احكامه او الجهل بذلك اجمالاً او تفصيلاً
 بطرد وينعكس بل بما يكون احسن في التعريف بتكذيب
 النبي صلى الله عليه وسلم تصديقه لشمول الكفر بالله من غير توسط
 النبي صلى الله عليه وسلم ككفر البليس فان قيل من استخف بالشرع او
 الشارع او الف المصحف في القاذورات او شر التوراة
 بالاختيار كما في اجماعه وان كان مصدقاً للنبي صلى الله عليه وسلم في جميع
 ما جاء به وجب يبطل عنك التعريف وان جعلت ترك
 الامور به وارثاً بكتاب المنهي عنه علامة التكذيب وعدم التصديق
 بطل طرده بغير الكفرة من الفاق قلنا لو سلم اجتماع التصديق
 المعترف الايمان مع تلك الامور التي هي كفر وفاقاً فيجوز ان
 يجعل الشارع بعض محظورات الشرع علامة للتكذيب
 فيحكم بكفر من ارتكبه وبوجود التكذيب فيه وانتفاء التصديق

عنه كالاستحقاق بالشرع وشبه الزنار وبعضها لا كالزنا
 وشرب الخمر وهذا يندفع اشكال الخمر وهو ان صاحب
 النواويل في الاصول اما ان يجعل من المكذبين فيلزم تكفير
 كثير من الفرق الاسلامية كاهل البعير والاهواء بل
 المختلفين من اهل الحق واما ان لا يجعل فيلزم عدم تكفير
 المنكرين طشر الاجساد وحدث العالم وعلم البارئ
 بالجزئيات فانه ناولياتهم ليست بابعد من ناوليات
 اهل الحق للمخصوص الظاهرة في خلاف منبهم وذلك لان
 من النصوص ما علم قطعا ان الدين انه على ظاهره فتاويله
 تكذيب للنبي بخلاف البعض **قوله** والكافر ان اظهر الايمان
 الخ قد ظهر ان الكافر اسم لمن لا ايمان له فانه اظهر الايمان
 ضمن باسم المناق وانه طرأ كفره بعد الاسلام ضمن باسم
 المزمع له جوهر الاسلام وانه قال له بالهدين او اكثر ضمن
 باسم المشرك لان ثبانه الشريك في الالهية وانه كان
 من بيتا ببعض الابان والكتب المنسوخة ضمن باسم الكتابي
 كاليهودي والنصراني وانه كان يقول يقدم الدهر واستنار
 اطلعت اذن البه ضمن باسم الدهري وان كان لا يثبت البارئ
 فحق ضمن باسم المعطل وانه كان مع اعترافه بنبوة النبي عم
 واظهاره شعائر الاسلام ببطل عقائده كغير بالاتفاق

ضمن باسم الزنديق وهو في الاصل منسوب الى زندي اسم
 كتاب اظهره مزدك في ايام قباد وزعم انه تناول كتاب
 الجوس الذي جاء به زرادشت الذي يزعمون انه نبينهم
قوله واليهود على ان يخالف اطلق اياهم هذا شروع في بيان
 حكم مخالف اطلق من اهل القبلة في باب الكفر والايما
 ومعناه الذين اتفقوا على ما هو من ضروريات الاسلام
 كحدث العالم وشر الاجساد وما شبه ذلك واختلفوا
 في اصول سوا تلك الصافات وخلق الاعمال وعموم الارادة
 وقدم الكلام وجواز الرؤية وكذا ذلك مما لا نزاع ان الحق
 فيها واحد هل يكفر المخالف للحق بذلك الاعتقاد والقول
 به ام لا والافلا نزاع في كفر اهل القبلة المواقب
 طول البوعلى الطاعات باعتقاد قدم العالم ونفي طشر
 ونفي العلم بالجزئيات وكذا ذلك وكذا ابعده ورشي
 من موجبات الكفر عنه اما الذي ذكرنا فذهب الشيخ
 الاشعري واکثر الاصحاب الى انه ليس بكافر وبشعر
 ما قال الشافعي رحمه الله لا ارد شهادة كل اهل الاهواء الا
 اطلاقية لاستحالة لهم الكذب وعجزهم عن حقيقته انه لم يكفر
 احد من اهل القبلة وعليه اكثر الفقهاء ومن الاصحاب
 من قال يكفر المخالفين واختيار الامام الرازي لا يكفر احد

من اهل القبلة ومنك بانه لو توقف صحة الاسلام
 على اعتقاد اطلق في تلك الاصول لكان النبي يوم وم بعده
 بطلانهم بها من امن وبقشون ع عقائد هم فيها ويشهونهم
 على ما هو اطلاق منها واللازم مستف قطعاً ثم فرق بينها وبين
 ما هو من اصول الاسلام بالاتفاق بان بعضها مما اشتهر
 كونه من الدين واشتمل عليه الكتاب بحيث لا يحتاج
 الى البينة ككثير الاجساد وبعضها مما ظهرت ادلتها على
 ما يليق باصحاب اجل بحيث ينسارع اليها الافهام
 كحدوث العالم بخلاف الاصول الخفية فان اطلق فيها
 خفي يغتفر الى زيادة نظر وتامل والكتاب والسنة قد
 يستعملان على ما يجيل معارضا لجهل اهل اطلاق فيها كفر الا صريح
 البيان البينة وقالت قدما المعترضة بكفر القائلين
 بالصفات القديمة وخلق الاعمال ومنهم من بلغ الغاية
 في الخرافة والوقاحة فزعم ان القول بزيادة الصفات
 ويجوز ان الرؤية وبالطرح من النار ويكون الشرع
 والقياس بخلافه وادواته ومثبته ويجوز اظهار المعجزة على
 يد الكاذب كلها كفر ولذا قال الاستاذ ابو اسحاق
 الاسفرائيني تكفر من يكفرتا ومن لا فلا **قوله** والفسق الخروج
 عن طاعة الله تعالى والفسق هو الخروج عن طاعة الله تعالى

فلم كانت مخالفة الحق

بارحجاب الكبيرة وقد عرفتها وفي معنى ارتحاب الكبار والارباب
 على الصفات بجميع الاكثار منها سواء كانت من نوع واحد
 او انواع مختلفة واما استبدال المعصية بمعن اعتقاد طلمها
 فكفر صغيرة كانت او كبيرة وكذا الاستهانة بها بمجرع عددا
 هيته يتركب من غير مبالاة ويجري المباحات ولا خفاء
 في امر او ما ثبت بقطعي والبدعة الخالفة في العقيدة
 لطريقة السنة والجماعة وحكم المبتدع البغض والعداوة
 والاعراض عنه والامانة والظعن واللعن وكراهية الصلوة
 خلفه والمشهور من اهل السنة في ديار خراسان والورق
 والشام واكثر الاقطار هم الاثارة اصحاب ابي الحسن
 الاشعري اول من خالف ابا علي الجبائي ورجع عن مذهبه
 الى السنة اي طريقة النبي وم الجماعة اي طريقة الصحابة
 رضي الله عنهم اجمعين وفي ديار ماوراء النهر الماتريدية
 هم اصحاب ابي منصور الماتريدي وماتريدية مفرق سمقند
 وبين الطائفتين في بعض الاصول اختلاف كسنة التكوين
 ومسئلة الاستنارة في الايمان ومسئلة ايمان المقلد
 وغير ذلك والمحققون من الفريقين لا ينسب احدهما
 الى البدعة والضلالة خلافا للمبطلين المتعصبين
 ربما جعلوا الاختلاف في الفروع ايضا بدعة وضلالة

كالقول بكل متروك التسمية على عدم نقض الوضوء
 بالخارج من غير السبيلين وجواز النكاح بدونه الولي والصلوة
 بدون الفاتحة ولا يعرفون ان البدعة المذمومة هي الخشنة
 في الدين من غير ان يكون في عهد الصحابة والتابعين ولا دل
 عليه الدليل الشرعي ومن الجاهلة من يجعل كل امر لم يكن
 في زمن الصحابة بدعة مذمومة وان لم يبق دليل على قبحه تمسكا
 بقولهم اياكم ومحدثات الامور ولا يعلمون ان المراد
 بذلك هو ان يجعل في الدين ما ليس منه **قوله** فصل الامامة
 رياسة اهل الانزاع في ان مباحث الامامة بعلم الفروع
 البق لرجوعها الى ان القيام بالامامة ونصب الامام
 الموصوف بالصفات المخصوصة من فروع الكفايات
 وهي امور كلية تتعلق بها مصالح دينية او دينية لا ينظم
 الامر الا بحصولها بقصد الشارع تحصيلها في الجملة من
 غير ان يقصد حصولها من كل احد ولا خفاء في ذلك
 من الاحكام العملية دونه الاعتقادية ولكن لما شاعت
 بين الناس في باب الامامة اعتقادات فاسدة بل اخترافا
 باردة سيما من فرق الروافض والطوائج ومالت كل فئة
 الى تعصبات تكاد يفضي الى رفض كثير من قواعد الاسلام
 ونقض عقائد المسلمين والقدح في اطفال الراشدين

مع القطع بان ليس للبحث ١٠٤ احوالهم واستحقاقهم و
 افضليتهم كثير تعلق بافعال المكلفين اطن المتكلمون
 هذا الباب باب ابواب الكلام وربما ادرجوه في تعريفه حيث
 قالوا هو العلم بالباحث ١٠٥ احوال الصانع والنبوة و
 الامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام
 والامامة رياسة عامة امر الدين والدين خلافة عن
 النبي وم هذا القيد خرجت النبوة وبقيد العموم مثل
 القضاء والرياسة في بعض النواحي وكذا رياسة من جعله
 الامام نائباً عنه على الاطلاق فانها لاني الامام فان قيل
 اطلاقه عن النبي م انما يكون فيمن استخلفه النبي م
 فلا يصدق التعريف بالامامة النبوة ونحوها فضلا عن رياسة
 النائب العام للامام قلنا لو سلم فلا استخلاف اعم من
 ان يكون بوسط او بدونه **قوله** ونصب الامام واجب
 ايج نصب الامام بعد انقراض زمن النبوة واجب علينا
 سموا عند اهل السنة وعامة المعتزلة وعقلا عن بعضهم
 وقالت الشيعة هو واجب على الله وقال قوم من الطوائج
 انه ليس بواجب اصلا لنا على الوجوب وجوه الاول وهو
 العدة اجماع الصحابة رضي الله عنهم جعلوا ذلك اهم الواجبات
 واشتغلوا به ودفن رسول الله م وكذا اعقبت موت

كل امام روى انه لما توفي النبي وم خطب ابو بكر فقال
يا ايها الذين الناس من كان بعدى افان يحى اقله
ومن كان بعد رب محم فانه حي لا يموت لا بد لهذا
الامر ممن يقوم به فانظروا واثابوا اراكم رحمكم الله
فتبادروا من كل جانب وقالوا صدقت ولكن ننظر
في هذا الامر ولم يقل احد انه لا حاجة الى الامام الثاني
ان الشارع امر باقامة الطود وسر الشفوع وتجهيز
الجيش للجهاد وكثير من الامور المتعلقة بحفظ النظام
وحماية بيضة الاسلام مما لا يتم الا بالامام ومالا يتم
الواجب المطلق الا به وكان مقدورا فهو واجب
على امر في صدر الكتاب لا يقال الامر باقامة الطود وانه
كقطع السارق مثلا ان كان مشروطا بوجود الامام به
لم يكن مطلقا فلم يتلزم وجوبه كالامر بالزكاة بالنسبة
الى تحصيل النصاب وان لم يكن مشروطا به فقل لا نقول
فرق بين تقييد الوجوب في تقييد الواجب فمنها الواجب
مطلق اي لم يقيده ولم يشترط بوجود الامام والواجب
اعني الامور به مشروط به وموقوف عليه كوجوب الصلوة
المشروط بالطهارة واما الزكاة فالوجوب مشروط
بحصول النصاب حتى اذا انتفى فلا وجوب الثالث

ان نصب الامام استجلاب منافع لا يحمي اسد فل
مضار لا يخفى وكل ما هو كذلك فهو واجب اما الصغرى فيكون
يلحق بالضرورة بات بل المشاهدات وبعده من العيان
الذي لا يحتاج الى البينة واما الكبرى فيا لا جماع عند الاشعة
وبالعزرة عند القائلين بالوجوب العقلي اصح القائلين
بوجوب علينا عقلا بان دفع الضرر واجب عقلا كالا جتن
عن الطعام المسموم واظهار المشرف على السقوط و
لو ظنا قلنا نعم بمعنى كونه مقتضيات العقول والاعمال
وملايماتها والكلام في الوجوب بمعنى استحقاق تاركه
الذم والعقاب في حكم الله لعل هو ممنوع ههنا واهج
القائلون بوجوبه على الله تعالى لطف من الله تعالى في حق
العبد لانه اذا كان لهم رئيس فانه يمنعهم من المحظورات
ويجبرهم على الواجبات كانوا اقرب الى الطاعات
وابعد عن المعاصي منهم بدونه والالطف واجب على الله
لما سبق والواجب انه لا يجب على الله تعالى وقد سبق
وايضا انما يكون لطفنا اذا خلا عن جميع جهات الفهم وهو
مم فانه يتضمّن مفاسد وان كانت قليلة بالنسبة الى مصلح
لما لا يراه من اختلاف الالهواء وفي الطبع من الاستكفاف
عن تسلط الاكفاء والابان فليس بها البقاء على ما

عليه من الابتداء وصلوح الافتراء فيميل النفوس
إلى الآباء والاستعصاء ويظهر الفساد ويكثر البغي
والعناد ويهلك الحرث والنسل ويذهب الفرع و
الأسلوك فكيف شاهد ما يسعهم من نقصان القضاء خلافة
عقار رضوا إلى الابتداء دولة بني العباس وأيضا انما يكون
منقوطة ولطفاء واجبا اذا كان ظاهرا قاهرا زاجرا في القيام
قادر على تنفيذ الاحكام واعلاء لواء الاسلام وهذا
ليس بلازم عندكم واجب القائلون بعدم وجوبه بان
في نسبة اشارة الفتنة لان الاراء متخالفة والاهواء
متباينة فيميل كل حزب الى احد وجهي الفتن ويقوم
الحروب وما هذا شأنه لا يجب والجواب ان الدليل
قام على وجوب فلا يدفعه هذا الاحتمال مع ان اعتبار
الترجيح كما قيل يقدم الاعلم ثم الاورع ثم الاسن
او انعقاد الامر وانما طريق المخالفة بحمدبيعة
البعوض ولو اصاب يد في الفتنة مع ان فتنة النزاع في
تعيين الامام بالنسبة الى مفسد عدم الامام ملحقه
بالعدم **قوله** وبشرط فيه التكليف اما بشرط في الامام
ان يكون مكلفا ذكره اعدا لان غير العاقل من الصبي
والمعتوه قاصر عن القيام بالامر على ما ينبغي والعبد مشغول

بجدة السيد لا يفرغ للامر مستحق في عين الناس لا يها
ولا يمثل النساء قصات عقل ودين ممنوعات
عن الخروج الى مشاهد الحكم ومعارك الحرب الفاسق
لا يصلح لامر الدين ولا يوثق باوامره ونواهي والظالم
يختلج امر الدين والدنيا وكيف يصلح للولاية وما الموالي
الا لدفع شره اليسن يحجب سترعا الذئب واما الخافر
فامر ظاهر وزاد اظهر اشتراط ان يكون شيئا عاكلا
بحسن عن اقامة الحدود ومقاومة الخصوم مجتهدا في
الاصول والفروع ليتمكن من القيام بامر الدين واداري
في تدبير الامور لكلا بخبط في سبيله اظهر ولم يشترطها
بعضهم لندرة اجتماعها في الشخص وجواز الاكتفاء فيها
بالاستعانة من الغير بان يفوض امر الحروب ومبشرة
اطلوا بل الشجعان ويستفتي المجتهدين في امور الدين
ويستشير اصحاب الاراء الصائبة في امور الملك
وانتقلت الامة على اشتراط كون قريشيا اي من اولاد
نضر بن كنانة خلافا للمخوارج واكثر المعتزلة لنا السنة
والاجماع والمعقول اما السنة فقوله يوم الائمة من قريش
وليس ادا امانة الصلوة اتفاقا فتعينت الائمة الكبرى
وقوله الولاية من قريش ما اطلعوا الله واستقاموا لامر

وقوله يوم قد موافق شيئا واما الاجماع فهو انه لما قال انه
 الانصار يوم السقيفة منا امير ومنكم امير منهم ابو بكر
 لعدم كونهم من قريش ولم ينكر عليه احد من الصحابة فكان
 اجماعا واما المعقول فهو ان لشرف النسب وعظم قدره
 في النفوس اثر اثارا في اجتماع الاراء وتالف الالهوا
 وبذل الطاعة والانقياد واظهار اثار الاعتقاد ولا
 يبقى بذلك من قريش الذين هم اشرف الناس سيما
 وقد اقتصر عليهم حكم الرسالة وانتشرت منهم الشريعة
 الباقية الى يوم القيمة اصح الخالف بقوله يوم اطيعوا
 ولو امر عليكم عبد جش اطيعوا واجيب بان ذلك في غير
 الامام من الاحكام جميعا بين الاولين ثم ان مبني ما ذكر في
 باب الامامة على الاختيار والافتدار واما عند العجز
 والاضطرار واستيلاء الظلمة او الكفار والفجار فسلط
 اطمارة الاشرار فقد صارت الرئاسة الدينية في
 تعلية وبنيت عليها الاحكام الدينية المنوطة بالامام
 ضرورة ولم يعبا بعدم العلم والعدالة وسائر الشرائط
 فيجوز تقلد القضاء وتنفيذ الاحكام واقامة الحدود
 وجميع ما يتعلق بالامام من كل ذي شوكة نصب استولى
 فان الضرورات نبيح المحظورات **قوله** واشترط الشيعة في

اشترط الشيعة امور منها ان يكون ناشيا اي من
 اولادنا ثم بن عبد مناف بن عبد المطلب وليس لهم في ذلك
 شبهة فضلا عن جهة وانما قصد هم نفي امامة ابي بكر وعمر
 وعثمان رضي عنهم من الشرط كونه علويا بغيا طحافة بن
 العباس وكفى باجماع المسلمين على امامة الائمة الثلاثة
 جهة عليهم ومنها ان يكون افضل اهل زمانه لان فيه تقديم
 المفضل على الافضل في اقامة قوانين الشريعة وحفظ
 حوزة الاسلام معلوم للعقلاء ولا ترجيح في تقديم المساوي
 واجيب بان القبح يجمع استحقات تاركه الذم والعقاب
 عند الله تعالى ممنوع ويحصى عدم ملائمة لمجاري العقول
 والعادات غير مقبولة انه ايضا في حيز المنع اذ ربما
 يكون المفضل اقدر على القيام بمصالح الدين والملك
 ونصبه او فني لا انتظام حال الرعية واو ثقبه اندفاع
 الفتنة ومنها ان يكون معصوما وقد اجمعت عليه بوجوده
 الاول القبل على النبوة بجامع اقامة الشريعة وتنفيذ
 الاحكام وحماية حوزة الاسلام الثاني ان الامام واجب
 الطاعة قال الله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي
 الامر منكم وكل واجب الطاعة واجب العصية والاطاعة
 ان يكن بغيره تقريرا لا اوامرا والنواهي وينهى عن الطاعات

ويا رب بالمعاصي فيلزم وجوب اجتناب الطاعة وارتكاب
 العصيان واللازم في البطالة الثالثة ان غير المعصوم
 ظالم لان المعصية ظلم على النفس او على الغير ولا شك من
 الظالم باهل الامامة لقوله تعالى لا ينال عهدى الظالمين
 واعر ائمه الامامة بقرينة السباق وهو قوله تعالى اني جاعل
 جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي الرابع ان الامة انما
 يختصون الى الامام بلوا از اخطاء عليهم في العلم والعمل
 ولذلك يكون الامام لطفاً لهم فلو جاز اخطاء على الامام
 لوجب له امام اخر وبقيت الخامسة حافظاً للشرعية فلو جاز
 اخطاء عليه كان ناقضاً لها لا حافظاً فيجوز على موضوعه
 بالنقض واجب على الاول بان النبي علم معجزة الله تعالى
 معقرون ودعواه بالمعجزات الباهرة الدالة على عصمته
 الكذب وسائر الامور الممثلة بمرتبة النبوة ونصب الرسالة
 ولا كذلك الامام فان نصبه معقوض الى العباد الذين منه
 لا سبيل لهم الى معرفة عصمته واستقامة سيرته فلا وجه له
 لا شراطها وايضا النبي ياتي بالشرعية على التي لا علم للعباد
 بها الا من جهته فلو لم يكن معصوما عن الكذب في تبيينها
 والفتن في معانيها وقد لزمنا امتثاله فيما امر ونهى و
 اعتقدا بآية ما جرى عليه ومضى كانت المعجزة التي اقامها

الله تعالى في الرسالة والهدى وانتظام امر الدين والدنيا
 مفقضية الى الضلالة والردى واختلال حال العاجلة و
 العقبي وعن الثاني بان وجوب طاعة الامام انما هو
 فيما لا يخالف الشرع مبني على قوله تعالى فان تنازعتم في شئ
 فردوه الى الله والرسول وكيف في عدم كذبه في بيان الاحكام
 العلم والعدالة والاسلام وهذا ما يقال انما يجب
 عصمته لو كان وجوب طاعته بمجرد قوله وانا اذ كان
 لكونه حكم الله ورسوله فكفي العلم والعدالة كالفاضي
 والوالي بالنسبة الى الخلق والشاهد بالنسبة الى الحاكم
 والمفتي بالنسبة الى المقلد وامثال ذلك وعن الثالث
 بان غير المعصوم اى من ليس ملكة العصمة لا يلزم ان
 يكون عاصيا بالفعل فضلا ان يكون ظالما فان المعصية
 اعم من الظلم وليس كل عاص ظالما على الاطلاق ولو سلم
 فدلالة الآية على صدق الكسرى لا يتم لوجوه ان يكون المراد
 عهد النبوة والرسالة على ما هو رأي اكثر المفسرين
 والرابع بان وجوب نصب الامام شرعى لا عقلى مبنى
 على جواز اخطاء على الامة كما زعمتم وعن الخامسة ان الامام
 ليس حافظاً للشرعية بذاته بل بالكتاب والسنة واجماع
 الامة واجتهاد الصالحين فانه اخطاء في اجتهاده او ارتكب

معصية فالجتهدون يردون والامرون بالمعروف
يصدون وان يفعلوا ايضا فلا نقص للشريعة القوية
ولا نقص على الطريقة المستقيمة **قوله** ثم اجماعهم على ثبوت
الامامة اياها اتفقت الامة على ان الرجل لا يصير اماما
بحر صلاحه للامامة واجتماع شرائطه بل لا بد من امر اخر
به يتعقد امامته وهي طرق منها متفق عليه ومنها يختلف
فيه فالمختلف فيه المردود الدعوة بان يبين الظلمة من
اهل الامامة ويامر بالمعروف وينهى عن المنكر ويدعو
الى اتباعه قال به غير الصائبة من الزيدية ذاهبين الى اهل
فاطمى خرج مشاهير اسيف واعيا الى سبيل به وهما امام
ولم يوافقهم على ذلك الا اهل الجاني والمختلف فيه المقبول
عندهنا وعند المعتزلة والخواج والصائبة خلافا للشيعة
هو اختيار اهل الطل والعقد ويجهلهم من غير ان بشرط
اجماعهم على ذلك ولا عدد محدود بل يتعقد بعقد واحد منهم
ولذا لم ينوقف ابو بكر رضي الله عنه انتشار الاخبار في الاقطار
ولم ينكر عليه احد وقال عمر رضي الله عنهما لا يبي عبادة ابي بكر
ابايعك فقال اتقول هذا وابو بكر حاضر فبايع ابا بكر رضي
وهذا مذهب الشيعة الا انه بشرط ان يكون العقد بمشهد
من الشهود ولا يدعى اخر انه عقد عقد اسر متقدما على هذا

العقد وذهب اكثر المعتزلة الى اشتراط عدد من
يصلح للامامة اخر ائمة امر الشورى لنا على كون البيعة
والاختيار طريقا انه اشتغل الصحابة بغير بعد وفاة النبي
ومقتل عثمان رضي الله عنهما واختار الامام وعقد البيعة من غير
كثير فكان اجماعا على كونه طريقا ولا عبرة بمخالفة من
الشيعة بعد ذلك احتج الشيعة بموجوه الاول
ان الامام يجب ان يكون معصوما افضل من عتبة
عليه السلام من الدين كله ولا سبيل الى معرفة ذلك بالاختيار
الثاني ان اهل البيعة لا يقدر ان يكونوا له مثل من
القضاء والاختصاص فكيف يقدر ان يكون له
الرياسة الكبرى الثالث ان الامامة لازالة الفتن
وانباتها بالبيعة مظنة اثارة الفتن لاختلاف
الاراء فيكون على موضوعها بالنقض الرابع ان الامامة
خلافة من الله ورسوله فينوقف على استخلافا فلهما
بوسط او بلا وسط والثابت باختيار الامة لا يكون
خلافة منها بل من الامة واجيب عن الاول بمنع
المقدمين فقد سبق عدم اشتراط الامور وعلم
بالضرورة حصول الظن لاهل الطل والعقد بالصفات
المذكورة وعن الثاني بمنع الصوري فان التخييل جائز

عندنا ولو سلم فذلك لوجود من اليه التولية وهو الاما
ولا كذلك اذا مات ولا امام غيره وعن الثالث بانه
لا فتنة عند الانقياد للحق فان جهات الترجيح من
السبق وغيره معلومة من الشريعة ولو سلم فالفتنة القائمة
من عدم الامام اضاعفت فتنة النزاع في تعيينه وعن الرابع
بانه لما قام الدليل من قبل الشارع وهو الاجماع على ان
اختار له الامة خليفة لله ورسوله كما خليفة سبط
ما ذكرتم الا يرى الوجوب بشهادة الشاهدين وقضاء
القاضي وفتوى المفتي حكم الله لا حكمهم **قوله** وفيه اكمال
للمدين **الحج** احتجاج الشيعة بوجوه اخر ضعيفة الاول
قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم ولا اقبل فيه نقصا في الامامة
من معظمت امر الدين فيكون قد بينها واكملها اما
في كتابه واما على لسان نبيه **عم** الثاني ان سيرة النبي **عم**
وطريقته على انه لا يترك الاستخلاف على المدينة و
غيرها من البلاد في غيبه مدة قليلة فكيف يترك الاستخلاف
في غيبة الوفات الثالث انه كان لا يترك البيان
في ادنى ما يحتاج اليه من القرايض والسنن والاداب
حتى امر قضاة قضاء طاجه ومسح الخنف ونحو ذلك فكيف
يترك البيان فيما هو اسهل المهمات والاطراب ان



في التقويض الى اختيار اهل اهل العلم والعقود واجتهاد اول
الالباب بفتح اكمال استخلاف وتوصيته كما في كثير
من فروع الايمان **قوله** واما ادعاءهم النص الى ذهاب
جهود اصحابنا والمعتزلة والظاهر ارجح الى النبي **عم**
لم ينص على امام بعده وانه قيل نص على ابي بكر فقال
الحسن البصري نصا حقيقيا وهو تقديم **عم** اياه في الصلوة
وقال بعض اصحاب الحديث نصا جليا وهو ما روى
انه **عم** قال استوفى بدواة وقرطاسا كتب لابي بكر كتابا
لا يختلف فيه اثنان ثم قال يا اي الله والمسلمون
الا ابا بكر وقيل نص على علي رضي الله عنه وهو من ذهب الشيعة
اما النص الخفي وهو الذي لا يعلم المراد منه بالضرورة
فبالاتفاق واما النص اطلق فعند الامامية دون
الزيدية وهو قوله **عم** سلموا عليه بامرة المؤمنين وقوله
مشيرا اليه واخذ ايده هذا خليفة فيكم من بعدي فاستموا
له واطيعوا وقوله انت اطلبه من بعدي وقوله **عم**
وقد جمع بين عبد المطلب اليكم بيا بفتح ويوازي
يكني اخي ووصي وخليفة من بعدي فبايعه على ضروره
بوجهين الاول انه لو كان نص جلي ظاهر المراد في مثل هذا
الامر اظهر المتعلق بمصالح الدين والدنيا العامة اطلق

لتواتر الشهور فيما بين المصاحبة وظهور على اجلتهم
 الذين لهم زيادة قرب بالنبي يوم واختصاص بهذا
 الامر بحكم العادة واللازم منتف والالم يتوقفوا
 عن الانقياد والعلل بموجبه ولم يترددوا حين اجتمعوا
 في سقيفة بن ساعدة لتعيين الامام ولم يقل الانصار شيئا
 امير ومنكم امير ولم يميل طائفة الى ابي بكر واخرى الى
 علي واخرى الى العباس ولم يقل عمر رضي الله عنه شيئا
 امه يدك ابايعك ولم يترك المنصوص عليه محاجة القوم
 ومخاصمتهم وادعاء الامر له والتمسك بالنصر عليه وادعى
 النصر اطلق فقد طعن في كبار المهاجرين والانصار عامة
 بالجلل او بخالفه اطلق وكتمانهم وفي علي رضي الله عنه خاصة بابناء
 الباطل وادعائه بل في كتاب الله حيث اشنى عليهم
 وجعلهم حزمة ووصفهم بالامر بالمعروف والنهي عن
 المنكر الثاني روايات واما رات رجا تغيب باجتماعهم
 القطع بعدم النص وهي كثيرة جدا كما هو في قول علي رضي
 في الثوري فانه رضي بابامة ابيهم كان وكقول لطلحة ان
 اردت بايعتك وكما صندته ابا بكر وعمر والاشارة
 عليها بما هو اصل حين خرج ايو بكر لقتال العرب
 وعمر لقتال الفرس فامرهم بالجمع والاعباد

وكان كثير من سادات اهل البيت هذا النص
 وكقول العباس رضي الله عنه وديك ابايعك يقول
 الناس هذا هم رسول الله بايع ابن عمه فلا يختلف عليك
 اثنان وكقول عمر رضي الله عنه وديك ابايعك غير
 ذلك **قوله** فصل الامم بعد رسول الله الى الامام اطلق
 بعد رسول الله يوم عندنا وعند المعتزلة واكثر الفرق
 ابو بكر رضي الله عنه الشيعة عارض لنا وجوه الاول وهو العدة
 اجماع اهل اطلق العقد على ذلك وان كان من البعض بعد تردد
 وتوقف وقد ثبت انقياد علي رضي الله عنه ونواهي
 وتسميته خليفة رسول الله والثناء عليه والاعتزاز به
 الشاخر في البيعة ثم الاجماع على امانته اجماع على اهل بيته
 لذلك مع انها من الظهور بحيث لا يحتاج الى البيان الثاني
 ان المهاجرين والانصار را تفقوا على ان الامامة لا تعود
 ابا بكر وعلي والعباس ثم ان عليا والعباس تابعوا ابا بكر
 وسلم له الامر فلم يكن على اطلق تنازعا لانه لا يليق
 بهما السكوت في اطلق فتعين ابو بكر للاتفاق على انها
 ليست لغيرهم الثالث قوله تعالى قل للخلفين من الاعراب
 استدعون الى قوم اولي باس شديد يقاتلونهم او يسلمون
 فله تطيعوا يؤتكم الله اجر احسن الاية جعل الله اعي مفترض

الطاعة والمراد عن الكثر المفسرين ابو بكر رضي الله عنه بالقوم
 بنو حنيفة فقوم سبيل الكذاب وقيل قوم فارس قاله ابي عمرو
 في ثبوت خلافة ثبوت خلافة ابي بكر وبالاتفاق لم يكن
 ذلك عليا لانه لم يقاتل في خلافة الكفار الرابع قوله عم
 اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر الخامس قوله عم
 الخلافة بعدى ثلثون سنة ثم يصير لكل عضو ضاى بنال
 المربية منهم ظلم كانهم بعضو بعضا وكانت خلافة ابي
 بكر سنين وخلافة عمر عشر سنين وخلافة عثمان اشهر
 عشرة سنة وخلافة علي ست سنين السادس ان النبي
 استخلف في الصلوة التي هي اسكن الشريعة ولم يورثه ورواه
 العزالي في تراجم الروافض ولهم هذا الما قال ابو بكر رضي الله عنه
 فلست بخيركم قال علي رضي الله عنه فلست بخيركم ولا تنفيلك
 قدمك رسول الله فلا تفرحك رضى عنك ليدنا فريضناك
 لديننا وهذه الوجوه وان كانت ظنيات فمصب الامام
 من العمليات عا في كيف في النظر على انها باجتماعها رجا بفيد
 القطع لبعض المصنفين ولو سلم فلا اقل من صلوحها سندا
 للاجماع وتأييده **وهو** وقالت الشيعة على رضاءها قالت
 الشيعة الامام اطلق بعد رسول الله على رضاءهم في اثبات
 ذلك وجوه من العقل والنقل والقدح فيهم عداه من اصحاب

رسول الله صلى الله عليه وسلم الذين قاموا بالامر الاول
 انه لا نزاع في انه بعد رسول الله عم اما وليس غير على لانه
 الامام يجب ان يكون معصوما ومنصوفا عليه وافضل اهل
 زمانه ولا يوجد شيء من ذلك في باقي الصحابة اما العصمة و
 النص فبالاتفاق واما الافضلية فلما سياتي واجواب
 اول ما منع الا بشرط وثانيا منع انتفاء الشرائط في ابي بكر
 الثاني قوله مع انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا من
 الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكاة وهم راكعون
 نزلت بانفاق المفسرين في علي ابن ابي طالب رضي
 حين اعطى السائل خاتمة وهو راكع في صلوة وكلمة انما للحصر
 بشهادة النقل والاستعمال والولي كما جاء بجميع الناصر فقد
 جاء بجميع المتصرف والاولى واللاحق بذلك يقال اخوانا
 وليها والسلطان ولي من لا ولي له فلان ولي الدم وهذا
 هو امر ادهرنا لان الولاية بجميع النصرة يوم جميع المؤمنين
 لقوله مع والمؤمنون بعضهم اولياء بعض فلا يصح حصرنا
 في المؤمنين الموصوفين باقامة الصلوة وايتاء الزكاة
 حال الركوع والمتصرف من المؤمنين في امر الامة يكون هو
 الامام فتعين على رضاء ذلك اذ لم يوجد هذه الصفات
 في غيره واطراب من كون الولي بجميع المتصرف في امر الدين

والدنيا والآخر بذكر على ما هو خاصة الامام بل الناصر
 والموالي والمحب على ما يناسب ما قبل الآية وما بعده
 وهو قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى
 اولياء بعضهم اولياء بعضهم فان اطرأ عليكم من بابائكم
 مانع عن الغزو والولاية اليهود والنصارى انتهى عن اتخاذ
 ليست هي التصرف والامامة بل النصرة والحجة وقوله تعالى
 ومن ينول الله ورسوله والذين امنوا فان حزب الله هم
 الغالبون وقوله تعالى ومن ينولهم منكم فانه منهم لظهور ان ذلك
 نزل بحجة ونصرة لا امانة في الجبل لا يخفى على من تأمل في سياق
 الآية وكان له معرفة بالساليب الكلام ان ليس المراد
 بالولي ههنا ما يقتضي الامامة بل الموالاتة والنصرة والحجة
 ثم وصف المؤمنين بما ذكره كبر ان يكون للمرجح والتعظيم
 دون التقيد والتخصيص وان يكون لزيادة شرف الموصوفين
 واستحقاقهم ان يتخذوا اولياء واولوياتهم بذلك
 وقربهم وشفقتهم طالما على النصرة وقوله وهم راكعون
 كما يحتمل ان يحتمل العطف بمعنى انهم يركعون في صلواتهم
 لا كصلوة اليهود وخالية عن الركوع او بمعنى انهم خاضعون
 على ان اطرأ عليكم نفي لما وقع فيه ترد وتزعاع ولا خفاء
 فان ذلك عند نزول الآية لم يكن امانة الاثمة الثلاثة وايضا

الذين امنوا صيغة جمع فلا يصرف الى الواحد الا ليدل على
 قول المفسرين ان الآية نزلت في حق عارضا لا يقتصر
 اختصاصها به واقتصارا عليه ودعوى الاختصاص لا توصف
 فيه مبنية على جعل وهم راكعون حالاً من ضمير يؤتون وليس لهم
 وايضا ظاهر الآية ثبوت الولاية بالفعل وفي الحال لا سيما
 في امانة عارضا كما كانت بعد النبوة والفقول بانه كانت
 له ولاية التصرف في امر المسلمين في حياة النبي ثم ايضا
 مكابرة وصرف الولاية الى ما يكون في الحال دون اطلاق الاستقيم
 في حق الله تعالى ورسوله الثالث ما تواتر من حديث الغدير
 والمنزلة اما حديث الغدير فهو انه يوم قد جمع الناس يوم
 غدير خم موضع بين مكة والمدينة بالجحفة وذلك بعد رجوعه
 من حجة الوداع وكان يومها صابغة ان الرجل يرفع رداءه
 تحت قدميه بشدة الخروج والرجاء وصعد عليها وقال
 مخاطبا معاشر المسلمين الست اولى بكم من انفسكم
 قالوا اللهم بلى قال فمن كنت مولاه فعلي مولاه اللهم آل
 من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله
 وهذا حديث متفق على صحته اوردته على من يوم الثوري
 عند ما حاول ذكر فضائله ولم ينكره احد ولفظ المولى قد
 يراد به المعتق والمعتق والخليف والجار وابن العم والناصر

والاولى بالتصرف وينبغي ان يكون المراد به في الحديث
هو هذا المعنى لطابق صدر الحديث ولانه لا وجه للشيء الاول
وهو ظلال السوادس لظهوره وعدم احتياج الى البيان
جمع الناس لاجل سببها وقد قال الله تعالى والمؤمنون والمؤمنات
بعضهم اولياء لبعض ولا خفاء في ان الاولوية بالناس و
التولية والمالكية لتدبير امرهم والتصرف فيهم بمنزلة النبي
هو معنى الامامة واما حديث المنزلة فهو قوله يوم لعلي رضي
انت مني بمنزلة نازون من موسى الا انه لا نبي بعدي
وتقريره ان المنزلة اسم جنس اضيف فيه كما اذا عرف
باللام بدليل صحيح الاستثناء واذا استثنى منها مرتبة النبوة
بقيت عامة في باقي المنازل التي من جملتها كونه خليفة له
ومتوليا تدبير الامر ومتصرفا في مصالح العامة ورئيسا
مفترضا الطاعة له عاش بعده اذ لا يليق بمرتبة النبوة
زوال هذه المنزلة الرفيعة الثابتة في حياة موصيهم
بوفاته واذا قد صرح بنسب النبوة لم يكن ذلك الا بطريق الاما
والجواب عنهما منع التواتر وقد قبح في صحيح الاول كثير
من ائمة الحديث وبعد صحي فغاية الدلالة على استحقاق
الامامة وثبوتها في المال كمن من ابن يلزم في امارة الائمة
الثلاثة قبله ثم لا عبرة بخبر الواحد في مقابلة الاجماع واذا

واذا تأملت فما بدعوه من تواتر ما حجه عليهم لالهم لانها
لو كانا مسوقين لثبوت الامامة والبن عليه لما خفي على عظم
الصحابة فلم ينكروا الاسناد لال بهما ولم يمتنعوا في امر الامامة
والقول بان القوم تركوا الانقياد عنادوا على رضى ترك
الاحتجاج بقبلة ابي الغوانية وغاية الوقاحة الرابع الاخبار
التي يدعون انها مخصوصة بجلية من النبي عم على خلافة علي رضي
وهي قوله عم مخاطبا لاصحابه سلموا عليه بامرة المؤمنين
والضمير لعلي رضي والامارة بالامارة من امر الرجل صار
امرا وقوله يوم لعلي عم انت الخليفة من بعدي وقوله يوم
انه امام المتقين وقائد الفرائدين وقوله يوم وقد اخذ
بيده هذا خليفتي عليكم وقوله يوم لعلي هم رضانت ائني
ووصي وخليفته من بعدي فاضي ديني بكسر الدال والطاء
طام انها اخبار احاد في مقابلة الاجماع وانما لو صححت
لما خفيت على الصحابة والتابعين والامارة المتقين من
المحدثين سيما عليا واولاده الطاهرين ولو سلم فغاية ثبات
خلافة لان في خلافة الآخرين اطاسر القبح في امامة الآخرين
وتقريره انه لا نزاع في وجود امام بعد النبي يوم وغير على رضي
الجماعة الموصوفين بذلك لا يصلح كذلك اما اجمالا فليظلمهم
سبق كفرهم لقوله تعالى والكافرون هم الظالمون والظالم

لا يكون اما ما لقوله سبحانه لا ينال عهدى الظالمين واجزاء
 منع المقدمتين ومنع دلالة الآية على كون من كان كافرا ثم
 اسلم ظاهرا ومنع كون المراد بالعهد هو الامانة واما تفصيلا
 فله طعن مفصلة في حق كل واحد من الثلاثة والجواب
 ان بعضها افتراء وبعضها غير قاطع وبعضها مآول كل ذلك
 مذکور في شرح المقاصد وغيره **قوله** ثم لم تغف بعض ابي بكر
 الى الامام الحق بعد ابي بكر غير ضروري ذلك لانه لما مرض ابو بكر
 مرضه الذي توفي فيه ثاور الصحابة وجعل الخلافة لعمرو قال
 لعثمان اكتب بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما عهد ابو بكر بن
 ابي قحافة في اخر عهده بالدينار خارج عنها واول عهده
 بالاخوة داخلها حين يؤمن الكافر ويبر المفاجر ويصدق
 الكاذب اني استخلفت عمر بن الخطاب فان عدو قد اذ
 ظني به ورأي فيه وانه بدل وجار فكل امرئ ما اكتسب
 والجز اريد ولا اعلم الغيب وسجل الذين ظلموا اي
 منقلب ينقلبون وعرضت الصحيفة على اجلة الصحابة
 فبايعوا بمن فيها مرت بجلى رضى فقال بايعنا بمن فيها
 وان كان عمر فانقدت له الامانة بنصر الامام الحق
 واجماع اهل الطل والعقد المهاجرين والانصار فقام
 عشر سنين ونصفا بامر العدل والسبب ثم الامام الحق

بعده عثمان وذلك لان عمر مرض حين استشهد جعل الخلافة
 شورى بين سنة عثمان وعلي وعبد الرحمن بن عوف وطلحة و
 الزبير وسعد بن ابى وقاص ثم فوض الامر بينهم الى عبد الرحمن
 بن عوف ورضوا بحكمه فاختر عثمان وبايعه بحضرة الصحابة
 فبايعوه وانقادوا لاولامه ونواهيهم وصلوا معه الى عباد
 وكان اجماعا ثم الامام الحق بعده علي رضى وذلك لان عثمان
 رضى استشهد وترك الخلافة موهلا فاجتمع كبار امرائها
 والانصار على علي رضى والتمسوا منه قبول الخلافة وبايعوه
 لما كان افضل اهل عصره واوليهم بالخلافة وبالحكمة انقضى
 خلافة بالبيعة واتفاق اهل الطل والعقد ثم آل امر الخلافة
 الى الحسن رضى وبعد سنة اشهرم بيعته سلم الامر لمعاوية رضى
 فكيف لا لفته فانقلب الامانة الى الملك والسلطة
قوله والا فضلية بترتيب الخلافة اي قال اهل السنة
 الافضل ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي على ترتيب الخلافة
 وقد مال البعض منهم الى تفضيل علي رضى على عثمان رضى والبعض
 الى التوقف فيما بينهما وذهبت الشيعة وجمهور المعتزلة
 الى ان الافضل بعد رسول الله علي رضى لان اجمالا ان جمهور
 عظماء الأمة وعلماء الامانة اطبقوا على ذلك وحسن الظن
 بهم بغضى بانهم لو لم يعرفوه بدلائل وامارات لما اطبقوا

عليه وتفصيلا الكتاب والسنة اما الكتاب فقولنا
وسيجنبها الا نقي الذي يؤتى ماله يتزكى وماله احد عنده
من نعمة تجزي قاطبه ورعا انها نزلت في ابي بكر والا نقي
اكرم لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقكم ولا نقي بالفضل
الا الاكرم وليس المراد به عليا رضي الله عنه نعم
تجزي وهي نعمة التبرية والله اما السنة فقوله يوم لابي الدرداء
حين كان يمشي امام ابي بكر اتشيت امامه هو خير منك والله
ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين
على احد افضل من ابي بكر ومثل هذا الكلام وكما ان ظاهره في
افضلية الغير لكن انما يباق لاثبات افضلية المذكور
ولهذا افاد ان ابا بكر افضل من ابي الدرداء والسرف
ذلك ان الغالب في حال كل اثنين هو التفاضل والتساوي
فاذا نفي افضلية احد هما ثبت افضلية الاخر وقوله يوم
جرامني ابو بكر ثم قال لم لو كان بعدى بنى لكان عمر
قال يوم عثمان اتني ورفيق في الجنة ويوايد ذلك ما نواثر
من انارهم واخبارهم وما عجبهم في الاسلام تسكت
الشبهة بالكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى
فقل تعالوا ندع ابناءنا وابنائكم ونا ونا ونا ونا ونا ونا
وانفسكم الآية عن بانفسنا عليا رضي الله عنه كان صفة جمع لا يوم

حين دعا وفخر ان الى امبا هلم وهو الدعاء على الظالم
من الفريقين خرج ومواطن والطمين وفاطمة وعلى سر
وهو يقول اللهم اذا نادى دعوت فامنوا ولم يخرج من
بني عمه غير علي ولا شك ان من كان بمنزلة نفس النبي
كان افضل وقوله تعالى قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة في
القرى قال سعيد بن جبيرة لما نزلت هذه الآية قالوا
يا رسول الله هؤلاء الذين بنوهم قال علي وفاطمة
وولدنا ولا خفاء في ان من وجبت محبة بحكم نفس الكتاب
كان افضل وكذا ان ثبت نصرته للرسول بالعطف في كلام
الله تعالى على اسم الله تعالى وجبرئيل مع التعبير عنه بصالح
المؤمنين وذلك قوله تعالى فان الله هو موليه وجبرئيل
وصالح المؤمنين فمن ابن علي بن ابي طالب على رفر
واما السنة فقوله يوم من اراد ان ينظر الى ادم في علمه
الى نوح في نقواه والى ابراهيم في حله والى موسى في بيته
والى عيسى في عبادته فليست الى علي بن ابي طالب ولا خفاء
في ان من يساوي هؤلاء الانبياء في هذه الكلمات
كان افضل وقوله يوم اللهم انتني باحب خلقك اليك
يا كل من في هذا الطير فياء علي فاكل معه والاحب الي الله
اكثر ثوابا وهو معي الا افضل واما المعقول فهو انه اعلم

في الصحابة لقوة حده ودكائه وشدة ملازمته للنبي
 واستفادته منه وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم حين نزل قوله تعالى
 نعيها اذن واعية اللهم اجعلها اذن علي قال علي رضي
 ما نسبت بعد ذلك شيئا وقال علمني رسول الله الف
 باب من العلم فانفتح لي من كل باب الف باب ولهذا
 رجعت الصحابة اليه في كثير من الوقايح واستند العلماء
 في كثير من العلوم اليه كالمعتزلة والاشاعرة في علم
 الاصول والمفسرين في علم التفسير فان رئيسهم
 ابن عباس تلميذه والمشافح في علم السر وتصفية
 الباطن قاض المرجع في العترة الطاهرة وعلم النجوم
 انما ظهر منه ولهذا قال لو كسرت الوساو ثم جلست
 عليها لفضيت بين اهل التورية بتوريتهم وبين
 اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل التوريز بتوريزهم
 وبين اهل الفرقان بفرقانهم والله ما من اية نزلت
 في بر او بحر او سهل او جبل او سما او ارض او ليل او نهار
 الا انا اعلم فيمن نزلت وفي اي شيء نزلت وايضا هو
 انهم هم لما تولى من اعراضه عن لذات الدنيا مع اقتداره
 عليها لا تساع ابواب الدنيا عليه وايضا هو اشجعهم
 بديل عليه كثرة جهاده في سبيل الله وحسن اقداره في الفوز

وهي مشهورة عنه عن البيان ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم لا فتى
 الا علي ولا سيف الا ذو الفقار وقال صلى الله عليه وسلم يوم الاحزاب
 لضربة عاجرهم بعبادة الثقلين وايضا هو افضلهم لسانا
 على ما يشهد به كتاب نهج البلاغة واكثرهم سخاوة حتى
 نزل فيه وفي اهل بيته ويطعمون الطعام على حبه مكيلا و
 ويتيموا والسيرا وايضا هو اكثرهم عبادة حتى روى ان
 جبهته صارت كركبتة البعير لطول سجوده واحسنهم خلقا
 وطلاقة وجه حتى نسب اليه العناية وبالجملة فمنافيه
 اظهر من انما يحق واكثر من ان يحصى واطول اب انه لا كلام
 في عموم مناقبه ووفور فضائله وانتصافه بالكمالات
 واختصاصه بالكرامات الا انه لا يدل على الافضلية
 بمعنى زيادة الثواب والكرامة عند الله بعد ما ثبت
 ٢ الاتفاق الجاري مجرى الاجتماع على افضلية ابي بكر ثم عمر
 والاعتراف به على رض بذلك **قول** واما بعدهم فقد ثبت
 ايا ما ذكر من افضلية بعض الافراد بحسب التعيين امر ذهاب
 اليه الائمة وقامت عليه الادلة قال الامام الغزالي رحمه
 حقيقة الفضل ما هو عند الله وذلك مما لا يطلع عليه الا
 رسول الله وقد ورد في الشئ عليهم اخبار كثيرة ولا يدرك
 وقابق الفضل والترتيب في الاثنا عشر دون اللوحى

والتزليل بفرائن الاحوال فلو لا فائدهم ذلك لما رتبوا
 الامر كذلك اذ كان للباخذهم في الله لومة لائم ولا يصرفهم
 عن الحق صارف واما فيمن عداهم فقد ورد النص بان
 قاطمة رضى سيدة نساء اهل الجنة واهل الحسن والطيب رضى
 سيد شباب اهل الجنة وحدث بشاره العشرة
 بالجنة مشهور كما يليق بالمتواترات وهم ابو بكر وعمر وعثمان
 وعلي وقاطمة طلحة والزبير وعبد الرحمن بن عوف وسعد
 بن ابى وقاص وسعيد بن زيد وابو عبيدة بن الجراح واما
 اجمالا فقد تطابق الكتاب والسنة والاجماع على ان
 الفضل للعلم والتقوى قال الله تعالى ان اكرمكم عند الله
 اتقاكم وقال تعالى قل هل يستوى الذين يعلمون والذين
 لا يعلمون وقال تعالى رفع الله الذين امنوا منكم والذين
 ادنوا العلم درجات وقال النبي صلى الله عليه وسلم الناس سواسية
 كأسنان المشط لا فضل لعزى على عجمي انا الفضل بالتقوى
 وقال صلى الله عليه وسلم ان فضل العالم على العابد كفضل القمر ليلة
 البدر على سائر الكواكب وان العلم وورثة الانبياء
 وقال صلى الله عليه وسلم فضل العالم على العابد كفضل عليا دناكم وقال صلى الله عليه وسلم
 من سلك طريقا يلتمس فيه علما سهل الله به طريقا الى الجنة
 وفضل العشرة الطاهرة على غيرهم بالعلم والتقوى مشرف

النسب الا يرى انه يوم قرئهم بكتاب الله تعالى فيكون
 التمسك بهما منفذا عن الضلالة حيث قال اني تركت
 فيكم ما ان اخذتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي اهل
 بيتي ولا ميع للتمسك بالكتاب الا الاخذ بما فيه من العلم و
 الهداية فكذا في العشرة ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم من بطأ به عمله
 لم يسرع به نسبه **قوله** واطلق تعظيمهم لما يجب تعظيم الصحابة
 والكف عن مطاعنهم وما حمل يلوجب بظاهرة الطعن
 فيهم على ما مل وتاويلات سيما المهاجرين والانصار
 واهل بيعة الرضوان ومن شهد بدر او احد او اوطس
 فقد انفق على علو شانهم الاجماع وشهد بذلك الايات
 الصريحة والاحبار الصالحة ونفا صليها في كتب الحديث
 والسيرة والمناقب ولقد امر النبي صلى الله عليه وسلم بتعظيمهم وكف
 اللسان عن الطعن فيهم حيث قال اكرموا اصحابي فانهم
 خباركم وقال صلى الله عليه وسلم الله في اصحابي لا تتخذوهم غرضا
 بعدى فمن احبهم فنجي احبهم ومن ابغضهم فبغضى ابغضهم
 وقال صلى الله عليه وسلم لا تسبوا اصحابي فلو سب احدكم انفق مثل احد
 ذهابا ما بلغ مد احدهم ولا نصفه **قوله** وتوقف على رفر
 ان قد استقرت اراء المحققين من علماء الدين على ان
 البحث في احوال الصحابة وما جرى بينهم من المواقفة و

والخالفه ليس من العقائد الدينية والقواعد الكلامية
وليس ينفع في الدين بل يبايضر باليقين الا انهم ذكروا
شيئا من ذلك لامر من احد اصحاب الاذان السليمة عن
التدريس بالعقائد الردية التي يوقعها كتابات بعض الروافض
ورواياتهم وثانيهما ابتداء بعض الاحكام الفقهاء في باب
البغاة عليها اذ ليس في ذلك نصوص ترجع اليها فنقول اما
توقف على مرفوع بيعة ابي بكر فيحمل على انه لما اصابه من الكفاية
والحرمان بفقه رسول الله لم ينفع للنظر والاجتهاد فلما
نظر وظهر له الحق دخل فيما دخل فيه الجماعة واما توقفه عن
نصرة عثمان فلانه لم ياذن في ذلك وكان يتخاضع عن اطراف
وارافه الدماء حتى قال من وضع السلاح من غلمان منوحر
ومع هذا فقد دفع عنه اطمئنان ولم ينفع دكاكه ما كان وتوقفه
عن قبول بيعة لا اعظام قتل عثمان وانكاره وتوقفه عن
فصاح قتل عثمان رضي الله عنه الشوكتهم وكثرة تهم وقوتهم وجزمهم
بالطرح على من يطالبهم بدمه فاقضى النظر الصائب في الامر
احترار اثار الفتنة واما لانه راي انهم بغاة لما لهم
من المنعة الظاهرة والتاويل الفاسدة حيث استعملوا
بما ذكروا عليه من الامور وان الباعى اذا انقاد لامام
اهل العدل لا يواخذ بمسبق منه من اتلاف اموالهم وشك

وما لهم على ما هو راي بعض المجتهدين وتوقف جماعة من
الصحاب كسعد بن ابي وقاص وسعيد بن زيد واسامة بن
زيد وعبد الله بن عمر وغيرهم من نصرة علي والطرف مع الى
الطرب لم يكن عن نزاع في امامته ولا من اباؤه عما وجب
عليهم من طاعته بل لانه تركهم واختيارهم من غير الزام
على الطرف الى اطراف فاضاروا ذلك بناء على احاديث
روواها ما قال محمد بن سلمة ان رسول الله صلى الله عليه
واله وسلم اذا وقعت الفتنة ان الكسر سيف والخذ مكانه سيفا
من خشب وروى سعد بن ابي وقاص انه قال لم يستلوا
بعدي فتنة القاعد فيها خير من القائم والقائم فيها خير
من الماشي والماشي فيها خير من الساعي وقال عمار قتال
المسلم كفر وسبابه فسوق ولا يجلس لمسلم ان يهاجراه
فوق ثلثة ايام فلم ياتوا بالعودة عن اطراف **قول**
والمعصية في حرب اهل البيت قاتل على من ثلث فرق
من المسلمين على ما قال النبي صلى الله عليه وسلم انك تقاتل الناكثين و
المارقين والفاستين فالتاكثون هم الذين تكفوا
العهد والبيعة وخرجوا الى البصرة ومقدمهم طلحة والزبير
وقاتلوا عليا بعسكر مقدمهم عائشة في هودج على جمل اخذ
بخطاه كعب ابن سور فسمي ذلك حرب اهل البيت والمارقون هم

الذين تزعوا البيعة عن طاعة علي بعد ما بايعوه وتابعوه
 في حرب اهل الشام زعموا انهم انكروا حيث رضوا بالحكيم
 وذلك انه لما طالت محاربة علي رضي الله عنه ومعاوية بصفين
 واشتدت اتفق الفريقان على تحكيم ابي موسى الاشعري
 وعمر بن العاص في امر المظالم وعلى رضي الله عنه بما يريد فاجتمع
 الطواغيت على عبد الله بن وهب الراسي وساروا الى
 النهروان وسار اليهم علي بعسكره وقتل الكثير منهم وذلك
 حرب الطواغيت وحرب النهروان والقاسطون معاوية
 واتباعه الذين اجتمعوا عليه وعدلوا عن طريق ابي الذي
 هو بيعة علي رضي الله عنه فطاعة ذاك بالان انما لا على قتل
 عثمان رضي الله عنه ترك معاويته وجعل قتلته خوارصة وطلانته
 فاجتمع الفريقان بصفين وهي قرية خراب على غلوة
 من الغرات ودامت الحرب بينهم شهرا ففكرت
 حرب صفين والذي اتفق عليه اهل الطين ان المصيب
 في جميع ذلك علي رضي الله عنه ثبت من امامته بيعة اهل الطل
 والعقد وظهرت تفاوت ما بين الحالفين و
 تكاثرت الاخبار في كون الحق معه وما وقع عليه الاتفاق
 حتى من الاعداء من انه افضل اهل زمانه وانه لا احق
 بالامامة منه والحالفون بغائه طروجه على الامام علي



بشهادة من ترك القصاص من قتلته عثمان رضي الله عنه
 لعنايتك الفتنة الباغية وقد قتل يوم صفين
 علي بن اهل الشام ولقول علي رضي الله عنه اننا نبغوا علينا
 ليسوا كفارا ولا فقه ولا ظلمة لما لهم من التاويل و
 ان كان باطلا فغاية الامر انهم اخطاوا في الاجتهاد
 وذلك لا يوجب التفتيق فضلا عن التكفير ولهذا منع
 علي رضي الله عنه عن اهل الشام وقال اخواننا نبغوا علينا
 كيف وقد صرح ندم طلحة والذبير رضي الله عنهما وانصراف الزبير
 عن الحرب واشتد ندم عابسة والحققون من اصحابنا
 على ان حرب الجبل كانت قتلته من غير قصد من الفريقين
 بل كانت ترويحاً من قتلته عثمان رضي الله عنه حيث صاروا فرقتين
 واختلطوا بالعسكرين واقاموا الحرب خوفاً من الفضا
 وقصد عابسة رضي الله عنه لم يكن الا اصلاح الطائفتين و
 تسكين الفتنة فوقع في الحرب **قوله** فضل قد ورد
 احاديث اجماعاً على ان باب الامة بحث خروج المهدي
 ونزول عيسى ومن وهما من اشراط الساعة وقد وردت
 في هذا الباب اخبار صحيحة ان كانت احاداً اما خروج
 المهدي فعن ابن مسعود رضي الله عنه قال قال رسول الله
 لا يذهب الدين باحتجائك بلك الوهب رجل من اهل بيتي

بواطيء اسمه اسمي وعن ابن سيرة روى سمعت
رسول الله يقول المهدى من عترتي من ولد فاطمة
وعن ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله المهدى مني
اجلي الطيبة اقنى الانف بكلاء الارض قسطا وعدلا
كما ملئت ظلما وجورا يملك سبع سنين وعنه روى قال
ذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الامة في لا يجد الرجل
ملجأ يلقى اليه من الظلم فيبعث الله رجلا من عترتي
اهل بيته فيملأ الارض قسطا وعدلا كما ملئت جورا
وظلما فذهب العلم الى انه امام عادل من ولد فاطمة
يخلفه الله تعالى من شاء ويبيح نصرته لدينه ونعت الامامة
من الشيعة انه محمد بن الحسن العسكري اختفى عن الناس
خوفاً من الاعداء ولا استحال في طول عمره كنوح ولقيان
واظفروا لكم ذلك سائر الفوق لانه ادعاء امر مستبعد
جدا اذ لم يجد في هذه الامة مثل هذه الاعمار من غير دليل
عليه ولا اشارة ولا اشارة عن النبي صلى الله عليه وسلم واما نزول عيسى
فعن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال والذي نفسي بيده ليو شكن
ان ينزل فيكم ابن مريم حكما وعدا لا فيكم الصليب ويقتل
الخنزير واما قوله المهدى الا عيسى بن مريم فلا يبعد ان
يحمل على الهداية الى طريق هلاك الدجال ودفع شره عاقبه

على ما نطق به الاحاديث الصحيحة فمن حديث طويل في
الملاحم انه يخرج الدجال بالشام فيينا المسلمون بعدون
للفتنان يسودون الصفوف اذا قيمت الصلوة فينزل عيسى
بن مريم فيهم فاذاراه عدو الله ذاب كما يذوب الملح
في الماء ولو تركه لذاب حتى يهلك ولكن يقتله الله بيده
فيبريهم وده في حريقته قال عيسى ليس ما بين خلق ادم الى قيام
الساعة امر اكبر من الدجال قال عيسى ما من نبي الا انذر
قومه الاغور الكتاب ثم قد وصفه وفصل كثيرا من احواله
وقال عيسى ينزل عيسى بن مريم عند المنارة البيضاء شرجى
دمشق فيطلبه حتى يدركه بباب له فيقتله وكذا قد وردت
احاديث صحيحة في غير ذلك من الاشارات فمن حديث
بن اسيد الغفاري قال اطلع النبي صلى الله عليه وسلم علينا ونحن ننذكر
فقال ما تذكرون قلنا نذكر الساعة قال انها لن تقوم حتى
تروا قبلها عشر ايات فذكر الدخان والدجال والدابة
وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى بن مريم وباجوج
وباجوج وثلاثة ضوف خضف بالمشرق وخضف بالمغرب
وخضف بخزيرة العرب واخر ذلك نار يخرج من اليمن
تنظر الناس الى محشرهم وقال عيسى ان من اشراط
الساعة ان يرفع العلم ويكثر الجهل ويكثر شرب الخمر

ويقول الرجال ويكثر النساء حتى يكون مائة من امرأة القيم
 الواحد وقال يوم اذا ضيحت الامانة فالتفت الساعة
 وقال يوم اول اشراط الساعة نار تحترق الناس من الشرق
 الى المغرب وقال عام لا تقوم الساعة حتى تخرج نار من رضى
 الجحيم تضيء اعناق الابلين بصري وقال يوم لا تقوم الساعة
 حتى يتقارب الزمان فيكون السنة كالشهر والشهر كالليلة
 ويكون الجمع كالיום ويكون اليوم كالساعة ويكون الساعة
 كالضربة بالنار وقال عام لا تقوم الساعة الا على شرار
 اخلق وفي حديث اخر لا تقوم الساعة حتى لا يخال في الارض
 الله الله وذكر يوم في حديث اخر من علامات الساعة ان
 يظهر الاصوات في المساجد وان يسود القبيلة فاسفهم
 وان يكون زعيم القوم ارذلهم وان يكرم الرجل مخافة
 شره وباطلة فالاحاديث في هذا الباب كثيرة رواها
 العدول الثقة وصحها المحدثون الاثبات ولا يمنع
 حملها على ظواهرنا عند اهل الشريعة لان المعاني المذكورة
 امور ممكنة عقلا فان قيل بعض هذه الاحاديث يشترط
 بان الامة في اخر الزمان شر اخلق قلبا لخير وقد قال عام
 مثل امتي مثل المطر لا يدرى اوله خرام اخره قلنا الشارقة
 الظاهرة التي لا تشك معها في خيرة القرون السابقة

انما هي عند غاية قرب الساعة وحين انقراض زمن التكليف
 او كما دعى ما ورد في الحديث انه يهلك عيسى بن مريم في النار
 بعد قتل الدجال سبع سنين ليس بين اثنين عداوة ثم يرسل
 الله ريحا باردة من قبل الشام فلا يبق على وجه الارض احد
 في قلبه مثال ذرة من خرا او ايمان الا قبضته فيقضي شرار الناس
 في خفة الطير واطلام السباع لا يعرفون معروفا ولا ينكرون
 منكرا فيأمرهم الشيطان بعبادة الاوثان وهم في ذلك
 دار رزقهم حسن عيشهم ثم ينفخ في الصور وهذا ما قال عام
 لا تقوم الساعة على احد يقول الله الله واما في اخر الزمان عند
 كون الامة في الجحمة على الطاعة والايما فلا يبعد كونهم
 خير عند الله واكثر ثوابا باعتبار ايمانهم وادبائهم
 مع الغيبة من مشاهدة نزول الوحي وظهور المعجرات و
 هبوط الطائرات والبركات وباعتبار ثباتهم على الايمان
 والطاعات والعلوم والمعارف وارشاد الطوائف
 مع فساد الزمان وشيوع المنكرات وكساد الفضائل و
 ورواج الرداءة استيلاء اهل الجاهل والعناء والشر
 والفساد وهذا لا ينافي خيرة القرن الاول ومن يليهم منه
 باعتبار كثرة الطاعات والعبادات وصفاء العقائد و
 خلوص النيات وقرب العهد بالنبي عام واصحابه ونحو ذلك

على ما قال صلى الله عليه وسلم في القرون القرن الذي نألفهم
 ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم والله اعلم
 بالصواب واليه المرجع والمآب وهذا آخر ما
 اردنا ابراده في شرح تهذيب الكلام
 يتسلسلنا ان شاء الله تعالى الملك العالم
 في يوم الاحد سابع عشرة شعبان
 من شهر ربيع سنة سبع و
 ثمانين والف مائة
 قسطنطينية المحمدية
 والافقي سليمان
 بن احمد بن محمد بن
 الزكي القسطنطيني
 على سبيلهم

توبل مع اصله وصحح على حسب الطاقة بعون الله تعالى



الحمد لله حق الحمد والصلوة على الها هو احمد مدد كل من الملوك يتخدد
 اما بعد فقد وقف على هذا الرقيم الموسوس ببناء على الله المستقيم
 كتاب ما نصيبنا من سبيل عام من الهم والاعمال من طبعنا مثله
 مبين القوم عزة موسوس الفريد في اسرار النجوم والسلام
 وما عرق في الشئب ما يقول في النذر في هو حزين
 بالكتيبه وصاحبه بالتهنئة خرج من يد فرقت ورجع لبنا
 خالها من ايقا للشايبين وفيه حول الله هو او هو انم للقاصدين
 فهو على طريقه مضية ونشر عت على الطار في محبة
 وكيف لا يوقد انفسه دهنه فيه البارع اللطيف التوذي
 العقيف من صلته بايزان مثله الشعر العنق الفاضل
 العالم الصالح مسلم من احمد لزال محك رجال الفوايد
 رجع انتظام الفريد ولا زال سلاما كاسمه ما يسم ويهم
 وما يرق ويكرم ونفع هذا الكتاب اماثل الاماكن
 وان كانت كالمعاصر من مان والفوايد خوال العاقل من الاسن
 فليست مطالعة بالعقد الوثيق ويتقن بان ما فيه
 لا لا الف حفيو قال في ذلك بقة وتنته بقله في من غير
 رعد الله من شغل من الركان كان الله له في غير
 والسكنات مسنة طلف بهر الكتاب والله ولا الصواب

الحمد للوصوف بالاحديته
وانكره الذي قد خص من
فدى الخليل الى الدليل في
وتنى العنان عن الحوادث
ونجا الاله الحي مبدع كل
فرق الى علم القديم باله
فتبارك المنان اذ قد له
وجبا سليمان الكلام بكلاما
وانا لعيسى رفته وكلمه
ودعى النبي محمدا لجماله
واجله في المرسلين وخصه
واختارته وفضلهم علي
لا سيما العلماء من اهل البيت
اذكم اباؤنا للعلوم وابدعوا
وهذبوا بها من قد غوي حتى
وجوا من ايامهم تكن فمن مضى
واجلهم قدرا امام قد حوى
وقد ايجدهم ويلقى درسه
ويفيدهم ما لاله ورسوله

في كل وقت من ضحى وعشية
بين الوري بعضا بفضل مرة
قد حاشه فيه باهر حجة
بعض الكواكب اقلا بالمقلة
في الكون من اتيان بخص القدر
من محدث فحوى طوب عقيدة
للمقصد الاسف ياد في فكرة
يبغى في نطق الطيور و غلة
موسى الذي بعد البلاء ورفا
واراه في الاسراء اكرامية
من بينهم يوم اخرجوا بسيلة
من كان قبلهم على الرتبة
فيهم فزهم كالابنار في الرقة
ما لم يكن منها باقصر مدة
بين الانام كاجنم واهلة
مع نقص اعمالهم وقلة قوق
علم العقائد في اهل السنة
في الاعتقاد محتم باهولة
في الاعتقاد محتم باهولة

بسم الله الرحمن الرحيم

لخيفكم في اسر تقليداتي
ويسوقهم في بعد ذاك الى فضا
ويريد وجه الله في تاليفه
فيعجز في الدنيا السبا والجزا
ويغفر بالقدح المقلد في كلا
وقد اتتني فيما مضى من اعصر
فسعى الى تحصيله وبيان
ودعوا الي التجريد بالتوحيد
وقفا سليمان بن احمد ائمه
فما اها اليه التقاه وجدني
حق احاط به وساد بحجهم
واقي هذا الشرع الذي بيانه
وبل على التهذيب كالتهذيب
مع ذكر ما يحتاج فيه لذكر
وقد اجفقت في حين اذ
وقفت صحنه ببعض مجالس
وتنبيله ما يتبعه في المنى
ووقفت اذ وقفت بعد مدبره
فنظرت فيه لادبرهم متاملا
فوجدته بجزا محيطا عند

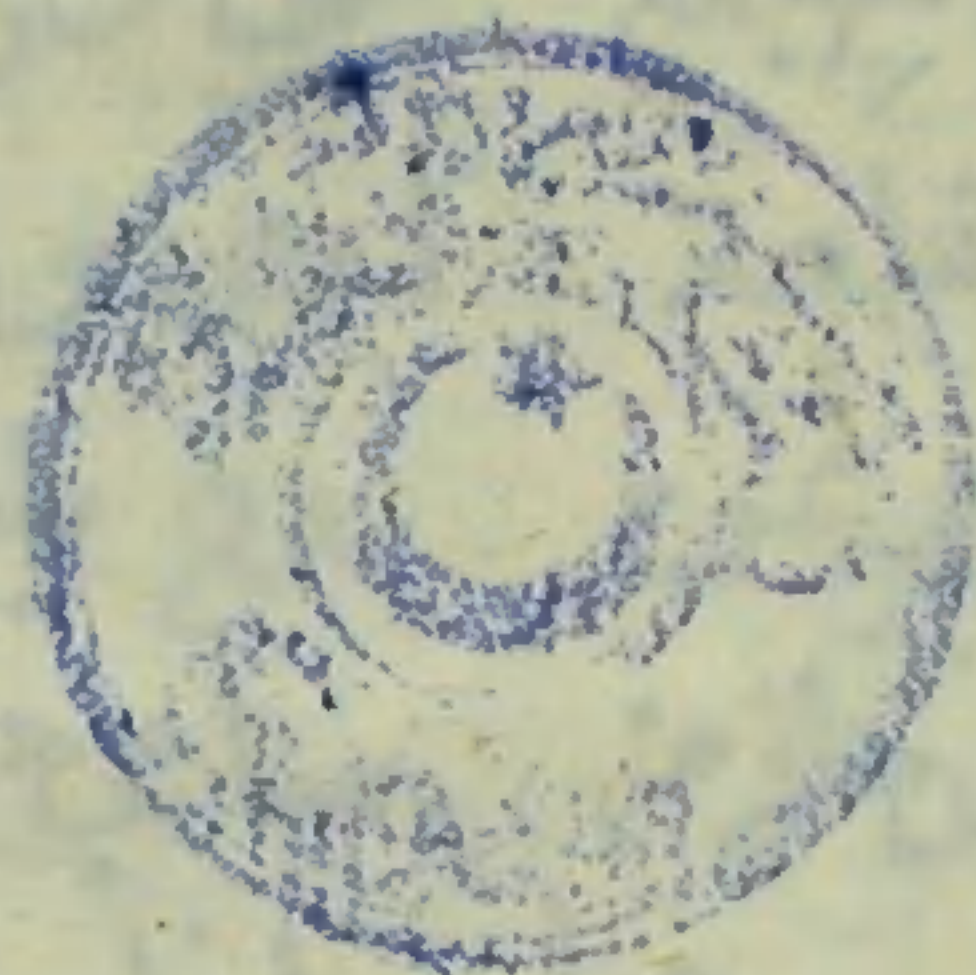
في كفر اهليه خلاف ائمة
نظر سديد فنقد للمهجة
لا حظ لنفس كالرياء وسعة
بالاجري الاخرى بمحض المنه
دار به مع احرازه للحرمه
هذا فرق في بيط بيطه
للمستفيد من الانام بهمة
اشراك اشراك اها الى الرغبة
في عصرنا هذا بقسط ظنية
تحصيله منهم باجس نية
اذ ساد فيه لهم تنين البنية
شع الصدور في الصدور البنية
باهي اجمال وحسن روية المهجة
بأتم أسلوب وأحكم صنعة
قد جيت في مصرى هذا الرحلة
تسقى المجالس في مقام القفلة
في الفضل مع أنسية و كينية
في ذا علي في الشرع عند اجبة
فما حواه في اصول المسلة
بحر الكلام عجيبة كالقطر

ورايته ابدى به شمس الفجر
 وغدا لاهل الزمان بطعن غائبا
 حتى اعاد الطرس بوضوحها
 وابان زيف المبطلين والام
 فوددت ان لو كنت حين رأت
 وكتبت بالمسك والعقيدان في
 وطفقت اكرع من زلال بيان
 وقطفت دهر فوايد من حقها
 ابوانها بالنور قد كتبت على
 فخرت في بطن الخيال جميعها
 واردت ان اغزو عليه مقرضا
 فتوجهت قبل السجود بقبلة
 وكنت في خرا المدايح خلعة
 مع علمها بقصودها والعجز عن
 وحق منية الذي قد حاز من
 فدرى العلوم على أم وجوها
 مع ما حواه من لطيف طبيعة
 وديانة يتنبد عنها ميل
 والرهح في طرق المولى سرعة
 والميل عن ما كان دونا منال
 للنفع في بعض المساجد بالذي
 والقنع بالشيء القليل وترك ما

بادم الهي نفعه وانله ما
 وانفع بهذا الشرع في قدامة
 وانله حظا زائدا واطره في
 بالمصطفى والمال والاصحاب
 ما هبت من نحو الرافض مطيها
 والعاجز المكين احمد في غري
 لما الى ذا الشرع سره ناظر
 انشأ الى التفرغ فيه مولا
 ودعا له المؤلف ومقرض

٢٤٩
 ١١١

وشع لطف فافت وراي لطف
 مولف جاز العلم
 في يوم الوضوء
 في يوم الوضوء
 في يوم الوضوء



Süleymanîye Kütüphanesi

Kisim: AMCA ZADE
HÜSEYİN PASA

Yeni

Eski Kayıt No: 310